P. P. NEGULESCU

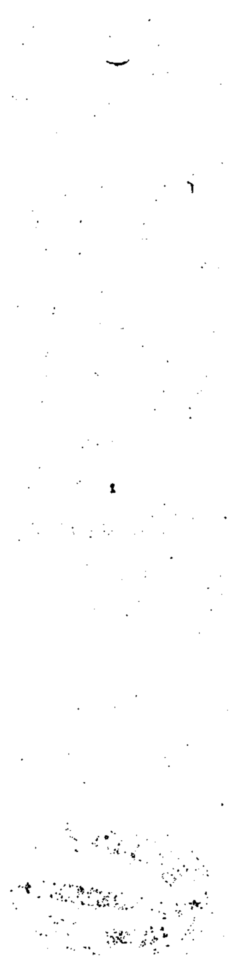
# FILOSOFIA RENAŞTERII

VOLUMUL I






BUCUREŞTI
Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor Ioan St. Rasidescu
16, Strada Doamnei, 16
1910. 26.451.



P. P. NEGULESCU

# FILOSOFIA RENAȘTERII

VOLUMUL I




BUCUREȘTI
Institutul de Arte Grafice CAROL GÖBL S-sor Ioan St. Rasidescu
16, Strada Doamnei, 16
1910.

Profesorului său de istoria filosofiei

Domnului **T. Maiorescu**

îi închină această lucrare

**Autorul**




# PREFAȚĂ

*Cultura noastră românească e deabià la început. Ceeace îi trebue în primul rând, sunt lucrările de informație. Suntem datori mai întâi de toate, să luăm cunoștință cu deamănuntul de tot ce au produs până acum celelalte popoare, în diferitele ramuri de activitate intelectuală. Altfel, suntem în primejdie să începem totdeauna dela început, să călcăm fără să știm pe căile bătute de mult de alții și să ne mistuim puterile sufletești făcând descoperiri de prisos. Evoluția intelectuală a omenirii e unică, și fiecàre popor, spre a puteà produce valori culturale adevărate, trebue să pornească în străduințele sale dela punctul, unde această evoluție a ajuns dejà.*

*Ca lucrare de informație se presintă încercarea de față. Ea a ieșit din cursurile, pe cari autorul le-a ținut, ca profesor de istoria filosofiei moderne, la universitatea din Iași. Cererile repetate ale studenților și îndemnurile prietenilor l-au hotărît să deà la lumină, deocamdată, cercetările sale asupra filosofiei renașterii. Celelalte vor urmà la timp. Lucrarea întreagă*

*va cuprinde probabil zece volume; două vor fi consacrate renașterii, trei timpurilor moderne și cinci celor contimporane. Introducerea volumului de față, ca cel dintâi din serie, cuprinde vederile autorului asupra istoriei filosofiei ca știință și trebue socotită ca privind întreaga lucrare. Cu acest înțeles a și fost scrisă.*

*Filosofia renașterii, în deosebi, a fost puțin studiată. Afară de câtevà monografii, scrise uneori din alte puncte de vedere decât cel filosofic, și de unele schițări generale mai vechi, ca ale lui Brucker și Tennemann, cari datează dejà din veacul al XVIII-lea, nu există încă un studiu unitar, care să îmbrățișeze în întregul ei această perioadă. Și totuși renașterea a fost un moment hotărîtor în evoluția intelectuală a popoarelor europene. Intr'însul s'a reluat firul cugetării antice și s'a restabitit astfel continuitatea progresului cultural, ce fusese întreruptă, veacuri întregi, de barbaria evului mediu. Această restabilire a continuității istorice a fost condiția de căpetenie a desvoltării timpurilor moderne. Fiind scutiți de nevoia de a începe în toate dela început și de a se chinuì ca să descopere încă odată lucruri dejà descoperite, cugetătorii dela începutul timpurilor moderne s'au putut ridicà repede la problemele cele mari ale științei și ale filosofiei, încercând să le deslege cu mijloace — și mai ales cu puteri — nouă. Fără sforțările renașterii, fără dragostea adâncă a umaniștilor pentru cultura clasică, subt toate formele ei, am fi desigur astăzi cu câtevà veacuri înapoi. E dar o datorie de*

*recunoştinţă, un act de dreptate istorică, să ne întoarcem câte o dată privirile asupra acestei perioade.*

*Şi din punct de vedere strict filosofic, o asemenea întoarcere înapoi e necesară. Multe din ideile, cu cari se mândresc sistemele filosofiei moderne, au apărut în germen în timpul renaşterii. Iar problema fundamentală, care se pune în pragul aceste filosofii, marea problemă a metodelor, n'are altă obârşie decât desvoltarea paralelă a cugetării ştiinţifice şi a celei filosofice, în veacul al XV-lea şi al XVI-lea, şi contrastul adânc dintre ele. Ca atare, studiul renaşterii constitue o întroducere necesară la studiul filosofiei moderne.*

*Şi noi, românii, ne aflăm astăzi, din toate punctele de vedere, în plină renaştere. Desvoltarea noastră culturală atârnă de asemenea de prinderea temeinică a firului evoluţiei generale a cugetării omeneşti. Toate lucrările ce ne ajută, să ne punem la linie în întrecerea universală a popoarelor pe câmpul progresului cultural, trebue să ne fie bine venite. Ca atare ar puteà să fie de folos şi lucrarea de faţă.*

*Bucureşti, 11 Aprilie 1910.*

# INTRODUCERE

Filosofia nu e o știință definitiv constituită. Nu numai resultatele, dar și obiectul și metodele sale sunt încă în discuție. Toate sforțările cugetătorilor ce s'au succedat dela apariția sa și până astăzi, n'au putut încă duce la un sistem de idei admise deopotrivă de toată lumea, precum sunt principiile științelor positive. Nu există încă o filosofie, precum există o matematică sau o astronomie, ci atâtea filosofii diferite, câți cugetători s'au îndeletnicit cu problemele generale ale vieții și ale naturii, deslegându-le fiecare în felul său. Această lipsă de unitate, însă, crează studiului filosofiei greutăți, pe cari nu le cunosc celelalte științe. Un matematic își poate sfârșì studiile fără să fi cetit în original nici una din operele istorice, cari au contribuit, în trecut, la constituirea științei sale. Poate învăță cinevà azi geometria analitică fără să citească pe Descartes sau calculul infinitesimal fără să citească pe Leibniz; îi e de ajuns să studieze ultimele tratate, în cari se găsesc expuse principiile stabilite de acești inovatori, împreună cu consecințele ce s'au dedus până acum dintr'însele. In filosofie însă, neexistând un corp de adevăruri indiscutabile, pe cari să le putem cetì ori unde, suntem siliți să ne adresăm fiecărui cugetător în parte și să-i ascultăm părerile, rămânând

fireşte liberi să credem pe unii sau pe alţii — sau pe nici unul — dintr'înşii, după factura şi afinităţile noastre sufleteşti. Pe când dar ştiinţele positive pot fi expuse în învăţământ în mod dogmatic, filosofia n'o putem studià cu adevărat decât numai în mod istoric.

De acì vine marea importanţă a istoriei filosofiei. E caracteristic din acest punct de vedere faptul, că la toate universităţile bine organizate se fac cursuri de istoria filosofiei, dar la foarte puţine — şi numai în mod accesoriu — se fac cursuri de istoria ştiinţelor positive. Iar aceste cursuri de istoria filosofiei au înlocuit mai pretutindeni vechile catedre de metafisică. Ştiinţele aşà numite filosofice: logica, psihologia, etica, estetica, sociologia, îşi au catedrele lor deosebite — şi se propun ca celelalte ştiinţe. Pentru metafisică însă, s'a renunţat mai pretutindeni la vechea expunere dogmatică, ce nu puteà fi decât unilaterală şi variabilă, şi s'a admis, ca mai obiectivă şi mai uniformă, expunerea istorică. Şi 'n adevăr, istoria filosofiei e mai largă şi mai imparţială; ea cuprinde deopotrivă toate punctele de vedere, şi pe când sistemele filosofice se schimbă necontenit, istoria lor rămâne vecinic aceeaşi. Ea s'ar puteà numì cu Leibniz o filosofie oarecum eternă: perennis quædam philosophia.

Această însemnătate a istoriei filosofiei e poate mai mare azi decât oricând. Căci, după o eclipsă îndelungată, interesul pentru filosofie începe a se trezì în vremea noastră, nu numai în publicul cel mare — pentru motive pe cari le vom cercetà mai târziu — dar şi în alte cercuri, din cari păreà alungat pentru totdeauna, adică printre oamenii de ştiinţă. Punându-şi toată nădejdea în metodele lor exacte. reprezentanţii ştiinţelor positive se depărtaseră cu hotărîre de filosofie, la începutul veacului trecut. Incetul cu încetul însă, aceşti vrăşmaşi declaraţi ai speculaţiilor filosofice au ajuns

să descopere la temeliile ştiinţelor lor o sumă de probleme, pe cari nu le prevedeau şi pentru a căror deslegare simt nevoia să se apropie din nou de filosofie [1]). Aşà am ajuns să avem azi o sumă de „filosofii ale ştiinţelor speciale" — cari formează puntea de trecere între aceste ştiinţe şi filosofia propriu zisă. Matematica, fisica, chimia, biologia, sunt silite să supună principiile lor fundamentale unei analise, care împinge pe nesimţite pe savanţii specialişti — pe unii cel puţin, şi pe cei mai buni, dintr'înşii — către cercetări filosofice [2]).

Spre a luà însă cunoştinţă de ideile filosofilor, nu toţi au timpul şi pregătirea necesară ca să citească în original numeroasele lor opere, a căror formă e de regulă prea tehnică, iar uneori prea personală şi alteori prea învechită, cu toate că fondul lor e încă de actualitate. De acì, pentru cei mai mulţi, nevoia de a recurge la o istorie a filosofiei în care să găsească expuse mai pe scurt şi mai clar, precum şi într'o formă cevà mai modernă, acele idei. De acì, abundenţa relativă a lucrărilor de acest fel, ce apar de câtvà timp din ce în ce mai des în ţările culte, deşì nu îndeplinesc totdeauna condiţiile cerute spre a fi în adevăr folositoare. Şi fiindcă lucrarea de faţă cuprinde o nouă încercare de acest fel, e bine să ne întrebăm, cari sunt anume acele condiţii?

Istoria, în general, are de scop, să stabilească mai întâi în mod neîndoios faptele, pe cari vrea să le expună, şi apoi să le explice. Aceste două sarcini sunt deopotrivă de necesare, dar nu sunt pretutindeni deopotrivă de indicate. In istoria propriu zisă, socială,

[1]) Cf. B. Weinstein, Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften, Leipzig 1906.

[2]) Aşà sunt bunăoară, între alţii, Mach, Ostwald, Boltzmann, Poincaré, Volkmann, etc.

politică, economică, lucrul de căpetenie e stabilirea faptelor. Căci evenimentele, pe cari e ţinută să ni le povestească ea, s'au petrecut cele mai multe la depărtări mari de noi, în timp şi în spaţiu, şi ne-ar fi peste putinţă să ajungem la cunoaşterea lor prin noi înşine. In istoria filosofiei însă faptele de stabilit sunt ideile filosofilor, cari—în marea lor majoritate—stau la disposiţia oricui, în biblioteci. Sunt filosofi vechi ale căror opere s'au pierdut în întregime sau dela cari nu ne-au rămas decât fragmente, aşà încât stabilirea precisă a ideilor lor reclamă intervenirea specialiştilor. Dar afară de asemenea casuri, orice om cult îşi poate da seamă prin el însuşi de părerile filosofilor, cetind operele lor. Am zis e drept mai sus, că nu toţi au timpul şi pregătirea necesară, ca să înţeleagă asemenea opere. Dar această greutate e foarte relativă. Ii e fără îndoială cu mult mai uşor unui om cult, care nu se ocupă în deosebi de filosofie, să ia cunoştinţă prin sine însuşi, de operele lui Descartes, decât să stabilească prin sine însuşi, dacă nu se ocupă în special de istorie, evenimentele politice şi sociale ce s'au petrecut în Franţa pe vremea acestui filosof. Aşà încât, în istoria filosofiei accentul cade, nu pe stabilirea faptelor, ci pe explicarea lor, nu pe expunerea sistemelor, ci pe cercetarea causelor, cari le-au dat naştere.

Căci un sistem filosofic nu e un produs, isolat şi de sine stătător, al întâmplării, ci un inel necesar în lanţul celorlalte sisteme, ce formează toate împreună, în desfăşurarea lor istorică, evoluţia cugetării filosofice a omenirii. De acì şi vine greutatea de a înţelege un sistem *în sine*, abstracţie făcând de cele ce l'au precedat şi de atmosfera sufletească a timpului în care a apărut. Căci nu putem pătrunde cu adevărat un sistem, decât numai atunci când isbutim să pricepem punctul său de plecare. Kant începe Critica raţiunii

pure cu întrebarea: cum sunt posibile judecăţi sintetice apriori? De ce începe însă aşă şi nu altfel? E oare acest punct de plecare întâmplător? Dacă da, atunci trebue să renunţăm de a-l mai înţelege, căci hasardul e, prin chiar natura lui, inexplicabil. Dacă însă e necesar, atunci trebue să ne dăm seamă de causele, cari l'au determinat. Problema care se ridică dar, în pragul fiecărui sistem filosofic, pentru cei ce vor să-l studieze este: motivarea istorică a punctului său de plecare. Şi această problemă n'o pot deslegă cei ce sunt, e drept, în stare să citească un filosof în original, dar nu i-au cetit încă pe toţi şi n'au gândit încă destul asupra lor, ci numai specialiştii, cari, îmbrăţişând cu mintea întreaga evoluţie a cugetării filosofice a omenirii, îşi pot da seamă de legăturile dintre sisteme, precum şi de legăturile lor cu celelalte forme de activitate omenească.

Iar în stabilirea acestor legături, istoricul nu trebue să plece dela concepţii subiective sau dela ipotese apriori, ci să se conducă numai de indicaţiile positive pe cari i le dă studiul obiectiv al faptelor. Cel dintâi cugetător, care a considerat istoria filosofiei ca un tot organic şi a încercat s'o expună ca atare, a fost Hegel. El porneă însă dela ideea, că întreaga evoluţie a cugetării filosofice nu e decât lanţul sforţărilor succesive ale raţiunii absolute de a relua cunoştinţă de ea însăşi. Această idee eră o concepţie apriori — ca întregul sistem filosofic din care făceă parte — şi, neresultând din studiul positiv al faptelor, nu se potriviă totdeauna cu ele. Istoria filosofiei a devenit din această causă sub condeiul lui Hegel, o construcţie subiectivă, vrednică poate de admirat prin măestria cu care isbuteşte să plece sistemele sub jugul principiului său ideal, dar fără valoare obiectivă. Căci virtuositatea cea mai uimitoare nu preţueşte niciodată cât cel mai

banal adevăr. Istoria filosofiei trebue să fie deci mai modestă, spre a fi mai adevărată; ea nu trebue să aspire a fi decât o reconstituire obiectivă a succesiunii reale a sistemelor filosofice. Istoricul vrednic de acest nume trebue să studieze mai întâi această succesiune, aşà cum i se înfăţişează în realitate, fragmentară şi obscură, şi adâncindu-i pe deoparte înţelesul, să-i descopere logica internă, iar observând pe dealta curentele paralele ale vieţii sufleteşti a omenirii, să-i desvăluiască şi condiţiile externe. Istoricul trebue cu alte cuvinte să-şi lămurească factorii ce determină evoluţia cugetării filosofice în general — nu pornind dela idei preconcepute — ci studiind însăşi această evoluţie în fragmentele ei, împrăştiate în atâtea opere diferite, ce par a nu aveà nici o legătură unele cu altele. O asemenea cercetare formează obiectul acestei introduceri.

I.

Când urmărim desfăşurarea cugetării omeneşti, fie dela origine, fie mai ales dela începutul timpurilor moderne încoace, suntem fără voe izbiţi de contrastul, ce iese necontenit şi din ce în ce mai mult la iveală, între cele două forme de căpetenie ale ei: între evoluţia ştiinţei şi aceea a filosofiei.

In ştiinţă, orice progres nou se întemeiază în mod firesc pe cele de mai înainte. In matematică bunăoară, tipul cel mai desăvârşit al ştiinţelor exacte, fiecare concepţie nouă a izvorît oarecum dela sine din cele dejà câştigate, şi, chiar când a luat naştere în mod de sine stătător, li s'a adăogat fără să le contrazică. Geometria analitică, când a apărut, n'a tăgăduit nicidecum adevărul geometriei euclidiane; operaţiile cu logaritmi,

deşì s'au substituit în multe casuri operaţiilor cu numere simple, nu le-au considerat niciodată ca false; calculul infinitesimal, deşì a înlocuit în multe privinţe analisa algebrică, n'a declarat-o nici decum absurdă. Dimpotrivă, sistemele ce alcătuesc, în succesiunea lor istorică, fasele diferite ale evoluţiei filosofiei, nu se continuă regulat unele pe altele, ca concepţiile ştiinţifice. Mai fiecare sistem nou, când ia naştere, îşi îndreptăţeşte apariţia şi îşi întemeiază existenţa, negând mai mult sau mai puţin, sistemele anterioare. Ceeace a permis să se zică, că cea dintâiu grije a unei filosofii nouă, când apare, este, să îngroape filosofiile precedente [1]).

Pe lângă această lipsă de continuitate, turburări şi mai adânci se întâmplă uneori în evoluţia cugetării filosofice: sunt anume schimbările totale de direcţie ce dau naştere perioadelor diferite ale istoriei filosofiei. Intre filosofia veche bunăoară şi cea medievală e un abis, din punctul de vedere al principiului lor fundamental. Şi tot aşà e un abis între filosofia medievală şi cea modernă. Concepţia pe care o aveà antichitatea despre filosofie se schimbă radical în veacul de mijloc, iar concepţia veacului de mijloc e respinsă cu desăvârşire de timpurile moderne.

Asemenea soluţii complete de continuitate nu se întâmplă însă mai niciodată în desvoltarea ştiinţelor propriu zise. Greşeli se fac şi se îndreptează şi într'însele, dar firul continuităţii nu se rupe niciodată cu desăvârşire. Ceeace se schimbă în ştiinţă sunt ipotesele, destinate să ţină provisoriu locul explicărilor adevărate ale fenomenelor. Dar sâmburele de adevăruri positive pe care trebue să-l cuprindă toate ştiinţele spre a-şi merità numele, rămâne statornic şi creşte necontenit, prin adaose regulate. Şi dacă considerăm şi acì ştiinţa

[1]) Taine, Philosophes classiques du XIX-e siècle... p. 1.

cea mai exactă din toate, matematica, ne putem încredinţà fără greutate, că nici o schimbare radicală a concepţiilor ei fundamentale sau a direcţiei desvoltării ei nu s'a întâmplat în decursul timpurilor.

Aşà încât progresul ideilor în ştiinţă, privit, fireşte, în trecut, s'ar puteà comparà mai mult sau mai puţin cu acele păturì omogene ale scoarţei pământului, cari au fost depuse de ape liniştite şi în cari toate stratele sunt paralele, pe când desfăşurarea sistemelor filosofice s'ar puteà asemănà cu acele pături eterogene în cari depozitele şi rocele cele mai felurite se amestecă şi se întretae într'o desordine, care e mărturia acţiunii violente şi opuse a puterilor naturii.

Causa acestei deosebiri fundamentale nu e anevoe de găsit. In ştiinţă, mintea omenească a urmărit scopuri ce se puteau atinge mai uşor, a căutat anume să-şi explice fenomenele isolate, sau categoriile isolate de fenomene, ce se puteau observà şi experimentà; în filosofie însă, a urmărit scopuri cu mult mai anevoe — dacă nu cu neputinţă — de atins, a căutat anume să înţeleagă întregul Univers, să deslege enigma totală a lumii. Şi de aceea, în ştiinţă, mergând pe căi mai netede, mintea omenească a fost scutită de nevoia de a-şi schimbà necontenit direcţia, a fost scutită mai ales de crise violente; pe când, în filosofie, în luptă cu greutăţi de neînvins, a trebuit să-şi încerce norocul pe toate căile, pe cari şi le-a putut închipuì, şi să ajungă totuşi uneori, zdrobită de greutatea sarcinei, să se îndoească de ea însăşi şi să-şi schimbe cu desăvârşire în acele momente de crisă, direcţia activităţii sale. Fluviul, ce curge pe un şes nisipos, îşi sapă în voe albia şi păstrează în mersul său liniştit o direcţie uniformă, pe când pârâul ce se strecoară prin văile înalte ale munţilor, lovindu-se necontenit de stânci, e silit să-şi modifice necontenit cursul şi uneori să şi-l schimbe cu desăvârşire.

Cu alte cuvinte, causa succesiunii numeroaselor sisteme pe cari ni le înfățișează istoria filosofiei, și mai ales a diferențierii marilor ei perioade, e nevoia inerentă minții omenești de a luptă contra scepticismului, de care e necontenit amenințată. In această luptă se rezumă odiseea cugetării filosofice; ea este care dă istoriei filosofiei elementul dramatic ce nu poate scăpà nici unui ochiu mai pătrunzător; iar formele ei, așà de numeroase și uneori așà de ciudate, sunt o dovadă, că în căutarea adevărului mintea omenească e mânată de aspirații, pe cari nici o isbândă, ori cât de strălucită, nu le poate mulțumì pe deplin, și nici o cădere ori cât de dureroasă, nu le poate înăbușì cu totul.

In adevăr, nevoia de a înțelege lumea și propria sa existență e pentru mintea omenească o nevoe organică în toată puterea cuvântului. Ce e, de unde vine și în ce scop există lumea, care e rostul întâmplărilor ei și, în sfârșit, care e înțelesul propriei lor vieți, iată întrebările ce au frământat pe oameni, sub forme mai mult sau mai puțin limpezi, încă din momentul, în care s'au trezit într'ânșii puterile sufletești ce îi deosibesc de animale. Animalele nu se miră nicidecum de existența lor, nici de existența lumii; în privirea lor calmă și indiferentă se resfrânge par'că inconștiența naturii neînsuflețite; iar spaima pe care o simt și ele în fața morții, e o repulsiune pur fisică, fără înălțarea metafisică specific omenească. Căci în fața morții oamenii nu suferă numai ca animalele, ci se și întreabă de ce suferă și de ce trebue să sufere, de ce sunt adică condamnați să moară și care e soarta ce-i așteaptă apoi. Adânca seriozitate și dureroasa uimire de care sunt cuprinși până și oamenii cei mai ușuratici și mai nereflexivi în fața cadavrului unei ființe scumpe, sunt o dovadă neîndoioasă de intensitatea, cu care misterul tragic al morții să impune tuturor. In fiorul ce o străbateà în fața

acestui mister a găsit poate mintea omenească primul îndemn către reflexiunea filosofică.

Dacă însă moartea o vede omul mai rar, în jurul său, de durerile fisice şi morale, cu miile lor de forme, se loveşte la fiecare pas, în propria sa viaţă. Iar aceste dureri sunt un alt îndemn, poate mai slab, dar mai statornic, de reflexiune. Căci omul intră în viaţă cu o nespusă sete de fericire. Nicăieri, însă, şi niciodată, această sete morală, mai chinuitoare poate decât cea fisică, nu-şi găseşte îndestularea deplină; nenumărate împrejurări vrăjmaşe i se pun vecinic de-a curmezişul. Şi in faţa acestei vecinice contradicţii dintre natura sa, care-l împinge spre fericire, şi viaţa sa, care îl face să sufere, omul se întreabă desnădăjduit, care e înţelesul acestei amare fatalităţi? Cine a întocmit lucrurile cu atâta cruzime, şi ce are de câştigat din durerile omeneşti? Dacă toate au un scop pe lume, ce scop are suferinţa?

Şi astfel, întrebările chinuitoare ce se ridică pe mormintele celor ce nu mai sunt, rătăcirile melancolice ale gândului din ceasurile de durere, stăruinţa plină de nelinişte, cu care ochiul obosit al bătrânului caută să pătrundă întunericul, ce-i învălue la orizont cărarea vieţii, — au fost primele forme, oarecum instinctive, ale reflexiunii filosofice. Iar capetele mai bine organizate au ajuns încetul cu încetul la convingerea, că problema înţelesului vieţii nu se poate deslegà decât numai în legătură cu celelalte probleme, privitoare la natura, originea şi scopul lumii în general. — Căci omul are conştiinţa, că nu e singur pe acest pământ, că existenţa sa e strâns legată de aceea a tuturor celorlalte fiinţe asemenea lui. El se cunoaşte pe sine însuşi ca fiu al părinţilor săi, pe deoparte, ca părinte al fiilor săi, pe de alta, şi gândul său, alunecând pe aceste două linii, ce se împreună într'însul, — una a strămoşilor ce se pierd în trecut, alta a urmaşilor ce se afundă în viitor, —

îl face să înțeleagă că soarta sa atârnă de aceea a omenirii întregi și nu poate fi pricepută decât printr'însa. Cum să știe omul ce este el însuși și care e rostul vieții sale, dacă nu știe ce este omenirea și în ce scop există ea? Și cum să știe ce e omenirea și care e destinul ei, dacă nu știe cine, când, cum și de ce a creat-o? Sau, a luat naștere dela sine? Dar atunci, prin ce joc neînțeles al puterilor naturii? Și care e raportul ei cu restul universului? cu soarele, cu luna, cu stelele, cu tot ce se vede ziua și noaptea? Au aceste corpuri cerești de scop să facă posibilă viața omenească, sau existența lor e întâmplătoare și ea, iar această viață nu e decât o spumă de o clipă a frământărilor oarbe ale materiei universale? Și, în sfârșit, dacă viața a luat naștere dela sine în mijlocul spațiilor cosmice, cum a luat naștere universul însuși? Care e causa a tot ce există?

Iată calea, pe care mintea omenească s'a ridicat la înălțimea speculațiilor metafisice, cu mult înainte de nașterea — sau, în ori ce cas, de constituirea — științelor propriu zise.

Că este în adevăr așà, ne-o dovedește mai întâi de toate străvechea existență a religiunilor, cari nu sunt altcevà decât — sisteme rudimentare de metafisică. Ele cuprind toate un corp de dogme, adică de explicări de natură simbolică, privitoare la originea universului și la mecanismul fenomenelor lui, pe deoparte, iar pe de alta, la originea omului și la scopul vieții lui pe lume. Tocmai de aceste probleme se ocupă însă și filosofia, cu deosebirea, că explicările ei sunt de altă natură decât cele religioase. Din acest punct de vedere, religiunile au format filosofia celor ce nu puteau aveà o filosofie propriu zisă, a celor ce nu se puteau adică ridicà cu mintea până la o înțelegere mai științifică a naturii. Iacă de ce toți oamenii au trebuit — și trebue — să fie religioși la începutul vieții lor sufletești. Cei ce ajung

cu vremea să-şi piardă credinţele religioase, sunt de regulă siliţi să renunţe la ele din causă că desvoltarea lor intelectuală îi duce la alte explicări, mai bune, adică, pentru ei, mai satisfăcătoare, ale lumei. Dar în lipsa unor astfel de explicări, ştiinţifice sau filosofice,—cele religioase sunt indispensabile şi inevitabile. Numai aşà putem înţelege universalitatea religiunilor. Altfel, ar trebuì să ne închipuim, că ele există fără să răspundă unor nevoi reale ale sufletului omenesc — ceeace e absurd.

Nimic nu ne poate arătà mai bine tăria şi adâncimea acestor nevoi sufleteşti, decât rolul covârşitor, pe care l-au jucat religiunile în viaţa popoarelor, a tuturor fără deosebire. Toate celelalte manifestări ale lor, politice, sociale, artistice, etc., au fost influenţate, într'o măsură variabilă după locuri şi timpuri, dar nu mai puţin reală, de credinţele lor religioase. Istoria ne-o dovedeşte mai la fiecare pas. Până şi în ruinele lăsate de popoarele dispărute, se vede însemnătatea ce se dedeà acestor credinţe. Din toată viaţa, de mai multe ori milenară, a Egiptului antic, nu ne-au rămas, ca urme mai impunătoare, decât piramidele uriaşe şi dărâmăturile, încă măreţe, ale câtorvà temple,—unele ridicate spre slăvirea zeilor, celelalte spre cinstirea morţilor,—şi toate deopotrivă spre împăcarea nevoilor metafisice ale celor ce le-au conceput. Celelalte clădiri, cerute de trebuinţele obicinuite ale vieţii, fuseseră la Egipteni, ca la mai toate popoarelor antice, aşà de neînsemnate ca proporţii şi aşà de puţin trainice, încât au dispărut fără urmă. E acì un simbolism de un adânc şi tainic înţeles. Cu cât nevoile vieţii sunt mai lesne de satisfăcut, cu atât omul le dă mai puţină importanţă. Aşà sunt trebuinţele fisice, de hrană, adăpost, îmbrăcăminte şi celelalte. Pentru îndestularea lor omul se mulţumeşte de regulă,—s'a mulţumit în orice cas mult timp,—cu

clădiri neînsemnate şi vremelnice. Nevoile metafisice însă nu pot fi satisfăcute tot aşà de uşor şi de repede. Şi turburarea pe care o produce în sufletul omului conştiinţa misterului nepătruns al lumii, îl împinge să dea actelor, prin cari se manifestează această conştiinţă o însemnătate şi proporţii, ce întrec cu mult pe cele obicinuite. De acì, dimensiunile colosale, formele mărețe şi podoabele rafinate ale clădirilor religioase, precum şi pompa extraordinară a cultului, la mai toate popoarele, în antichitate, în veacul de mijloc, şi chiar şi în timpurile moderne.

## II.

Dacă însă nevoia de a înţelege lumea este inerentă minţii omeneşti, nu e greu de priceput, că satisfacerea ei, ca a oricărei alte nevoi organice, trebue să producă o plăcere, legile biologice ale sensibilităţii fiind aceleaşi în întregul domeniu al vieţii sufleteşti, atât în partea ei practică, cât şi în cea teoretică. De fapt, oamenii au considerat în toate timpurile înţelegerea lumei ca o fericire. Felix qui potuit rerum cognoscere causas!— zicea poetul latin. Iar vechii Indieni, cari au avut dintre toate popoarele antichităţii religiunea cea mai reflexivă, rezervau lui Brahma singur numele de pururea fericit, fiindcă el singur erà pentru ei atotştiutor. In vechile cărţi sfinte ale Indienilor, dinainte de Budha, se întâlnesc uneori cuvintele: Brahma este înţelepciunea şi fericirea. Nu e oare caracteristică această alăturare de epitete?

In schimb, nesatisfacerea nevoilor intelectuale de cari vorbim trebue să producă, după legile obicinuite ale sensibilităţii, o suferinţă, care, răpind omului liniştea şi împăcarea sufletească, îl sileşte să lucreze fără preget spre a găsì adevărul. Sub forma cea mai limpede

găsim această suferinţă în confesiunile celor ce şi-au pierdut credinţele religioase în mod brusc, aşà încât s'au văzut deodată lipsiţi de acele explicări ale lumii, cu cari se deprinseseră, şi lipsiţi în acelaşi timp de altele nouă, cu cari să le înlocuiască. Golul sufletesc, produs în acest chip, e totdeauna dureros, cu atât mai dureros, cu cât nici un alt sistem de explicări ştiinţifice sau filosofice nu dă omului o certitudine aşà de absolută, ca cele religioase. In ştiinţă şi filosofie se fac totdeauna rezerve, se arată cu grijă lacunele, se scoate cu putere în relief caracterul hipotetic al explicărilor celor mai generale; cu un cuvânt, spiritul de relativitate e prea evident. Ş'apoi, ştiinţa şi filosofia sunt creaţii omeneşti. Pe când, dogmele religioase se impun celor ce cred într'însele cu tot prestigiul originei lor supranaturale, înfăţişându-li-se astfel cu caracterul unei certitudini absolute. Căci religiunile pretind, că au fost revelate omenirii de către D-zeu însuşi, — şi D-zeu nu se poate înşelà. Cei ce cred dar într'însele, sunt absolut siguri că au deslegarea enigmei universului. Şi cu cât această siguranţă e mai desăvârşită, cu atât suferinţa produsă de dispariţia ei e mai puternică.

Cei ce au trecut printr'o asemenea criză sufletească, şi-au dat uneori osteneala, să ne-o povestească ei înşişi. Jouffroy, unul din reprezentanţii filosofiei franceze dela începutul veacului al XIX-lea, ne-a lăsat în această privinţă o pagină plină de sentiment:

„Venì în fine ziua, când din sânul pacinicului edificiu al religiunii, care mă primise la naştere, auzii vântul îndoelii bătându-i cu furie zidurile şi zguduindu-l până în temelii. Mintea mea nu se mai puteà apărà împotriva puternicelor obiecţii, răspândite ca o pulbere în atmosfera pe care o respiram de geniul a două veacuri de scepticism . . . Nu voi uità niciodată seara de iarnă, în care vălul, ce-mi ascundeà mie în-

sumi propria mea necredință, căzù. Îmi aud încă pașii în odaia strâmtă și goală, în care mă învârteam fără odihnă și văd incă luna înconjurată de nori, luminând ferestrele-i înghețate. Ceasurile nopții treceau și eu nu băgam de seamă; urmăriam cu spaimă propria-mi cugetare, care din strat în strat se coborà tot mai adânc, până 'n fundul conștiinței. In zadar mă agățam de ultimele mele credințe, cum se agață un naufragiat de sfărâmăturile corăbiei; în zadar, înspăimântat de golul necunoscut în care aveam să mă prăvălesc, îmi aruncam privirile înapoi, în spre copilăria-mi nevinovată, în spre familie, în spre pământul nașterii, în spre tot ce-mi erà scump și sfânt; curentul inflexibil al cugetării erà prea puternic: părinți, familie, amintiri, credințe, el mă sileà să părăsesc totul; examenul de conștiință înaintà, cu atât maî neînduplecat, cu cât se apropià mai mult de țintă, și nu se oprì decât atunci, când o atinse în sfârșit. Simții atunci, că în fundul inimei mele nu mai rămăsese nimic în picioare.

„Acel moment fu grozav, și când în spre dimineață mă aruncai zdrobit de oboseală pe pat, mi se părù că simt viața mea de până atunci, așà de veselă și de plină, stingându-se, și o alta deschizându-se dinainte-mi, întunecată și pustie, în care aveam să trăesc de acum înainte singur cu neînduplecata cugetare, care mă exilase într'însa, și pe care îmi veneà s'o blestem. Zilele ce urmară fură cele mai triste din viața mea. Deșì mintea mea nu priveà fără mândrie rezultatele la care ajunsese, inima mea nu se puteà totuși deprinde cu o stare așà de puțin potrivită cu slăbiciunea omenească; sbătându-se cu violență, ea căutà să recâștige țărmurile pierdute; ea regăseà în cenușa credințelor sale scântei, cari păreau că reaprind din când în când vechea sa evlavie. Dar convingerile răsturnate de rațiune nu se pot restabilì decât prin-

tr'însa, şi aceste ultime licăriri se stingeau repede“ [1]).

Tot aşà ne povesteşte şi Renan adânca deprimare sufletească, pe care i-a pricinuit-o pierderea credinţelor religioase.

„Văd în juru-mi oameni simpli, cărora creştinismul le e de ajuns spre a fi fericiţi. O, să-i ferească D-zeu, să nu se deştepte cumvà într'înşii acea ticăloasă facultate, acea critică fatală, care cere, cu atâta putere, satisfacţie, şi care odată împăcată, lasă în suflet aşà de puţină mulţumire! De-ar atârnà de mine s'o suprim, nu m'aş da înapoi dinaintea unei astfel de amputări“.

Iar când îndoiala ajunge la capăt, adaogă:

„Peştii din lacul Baïcal au avut nevoie de mii de ani spre a devenì peşti de apă dulce, din peşti de mare. Eu a trebuit să mă schimb în câtevà săptămâni. Ca un cerc fermecat catolicismul îmbrăţişează întreaga viaţă cu atâta putere, încât, când el lipseşte, totul pare searbăd. Universul îmi făceà impresia unui pustiu uscat şi rece. Din momentul ce creştinismul nu erà *adevărul*, tot resul îmi păreà indiferent, neînsemnat, de abià vrednic de luare aminte. Surparea vieţii mele asupra ei înşişi îmi lăsà un sentiment de gol, ca acela care urmează după un acces de friguri. Lupta ce-mi ocupase întreaga fiinţă, fusese aşà de arzătoare, încât totul îmi păreà acum strâmt şi meschin“ [2]).

Fără îndoială, sunt şi oameni, la cari dispariţia credinţelor religioase nu produce asemenea turburări sufleteşti fiindcă se face pe nesimţite, în decursul unui lung şir de ani, sau fiindcă nu sunt destul de reflexivi. Sunt şi oameni cari, cum ziceà Gœthe, când văd frunzele căzând, nu se gândesc la nimic altcevà, decât că se apropie iarna. Dar la cei ce au o vieaţă sufletească

---

[1]) Jouffroy, Nouveaux mélanges, p. 112.

[2]) Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, p. 318—329.

mai intensă, criza e, de cele mai multe ori, inevitabilă. Şi această criză cuprinde în sine un puternic îndemn de activitate. Cel ce şi-a pierdut credinţele religioase e silit, cum zice un scriitor contimporan, să străbată până la capăt «drumul agoniei» sale sufleteşti, e silit adică «să regăsească tot ce a pierdut», să-şi reclădească din temelie o concepţie nouă a lumei [1]).

Iar când această reconstruire nu mai e crezută posibilă, drumul agoniei e fără sfârşit. Când golul sufletesc lăsat de dispariţia unui sistem de credinţe nu mai poate fi umplut, fiindcă lipseşte speranţa în posibilitatea găsirii unei explicări mai bune a lumei, deprimarea e şi mai adâncă. Admirabil e reprezentată această stare sufletească în marea operă dramatică a lui Gœthe. Faust e tipul omului, care a căutat în zadar adevărul în tot cuprinsul activităţii intelectuale a timpului său:

Habe nun ah! Philosophie
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heissem Bemühn.
Da steh'ich nun, ich armer Thor,
Und bin so klug als wie zuvor.
... Darum ist mir auch alle Freud'entrissen,
Bilde mir nicht ein, was rechts zu wissen.

Iar convingerea, că adevărul *nu poate* fi găsit, că cuvântul ultim al enigmei Universului îi va rămâne pururea ascuns, îi face viaţa nesuferită:

Entbehren sollst du, sollst entbehren!
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Nur mit Entsetzen wach'ich morgens auf,

[1]) Dugas, La dissolution de la foi, Rev. philos. Sept. 1898, p. 245.

Ich möchte bittre Thränen weinen
Den Tag zu sehen, der mir in seinem Lauf
Nicht einen Wunsch erfüllen wird, nicht einen.
Und so ist mir das Daseiń eine Last,
Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst!

Din acest punct de vedere, s'ar puteà susţineà, că una din causele—aşà de multe şi de felurite—ale pesimismului contimporan, cel puţin în sferele mai înalte ale vieţii sufleteşti, e scepticismul ce izvorăşte din filosofia lui Kant, e convingerea, că lumea nu e în realitate aşà cum o cunoaştem, că ea nu e, ca atare, decât o nălucire a creerului nostru, şi că totuşi, dincolo de aparenţele ce ne învălue de toate părţile nu vom puteà străbate niciodată, spre a da de fondul adevărat de esenţa ultimă şi reală a lucrurilor. Sub influenţa acestei doctrine, oamenii, la cari convingerile teoretice se prefac mai uşor în stări afective, se simt jucăria unei imense şi neînţelese înşelăciuni cosmice, asemănându-şi soarta cu aceea a prizonierilor din peştera lui Platon, cari sunt condamnaţi să întoarcă veşnic spatele lucrurilor reale şi să nu vadă decât umbrele lor. De acì desamăgirea şi sila de viaţă ce ies la iveală în creaţiunile unora din poeţii contimporani, ca bunăoară în strofa cunoscută a lui Eminescu:

A fi, nebunie şi tristă şi goală!
Urechea ne minte şi ochiul ne 'nşeală.
Ce-un secol ne zice, ceilalţi o deszic,
Decât un vis searbăd, mai bine nimic! [1])

Şi totuşi, nici acest «mai bine nimic!» nu e ultimul cuvânt al pesimismului, ca stare de sentiment. Scep-

[1]) Un psicholog frances merge chiar până acolo, încât să vadă în această stare de sentiment una din causele pesimismului teoretic al lui Schopenhauer. Ribot, Philosophie de Schopenhauer, p. 167.

ticismul îi stă și acì în cale, spre a-l mai agravà încă. In casurile extreme, în cari omul, lovit de soartă sau obijduit de semenii săi și convins că îndreptarea este prin chiar natura lucrurilor imposibilă, ar dorì să scape de viață, punându-i el însuși capăt, scepticismul îi paralizează voința, scoțându-i înainte chinuitoarea enigmă a ceeace *se poate* întâmplà după moarte. Căci, cum se întreabă poetul: «cine știe de este mai bine a fi sau a nu fi?» Și trebue să fie o supremă suferință în această teamă de a nu puteà scăpà de suferință nici chiar cu sacrificiul cel maì mare, pe care-l poate face omul, cu sacrificiul vieții proprii. Intuiția acestui ultim termen al pesimismului a avut-o, foarte limpede Shakespeare, în celebrul monolog al lui Hamlet. Nefericitul prinț al Danemarcei ajunge la un moment dat să întrebe, dacă n'ar fi mai bine să părăsească pentru totdeauna această lume plină de crime, și ceea ce-l ține în loc e grija «viitorului» ce-l așteaptă după moarte.

„Căci ce om ar voì să îndure loviturile și ocările vremii, nedreptățile apăsătorului, batjocurile trufașului, chinurile amorului desprețuit, lungile întârzieri ale legii, obrăznicia celor de sus și înjositoarele umiliri pe cari meritul răbdător le suferă din partea celui fără de inimă, — când, cu vârful unui cuțit, ar puteà să-și procure el însuși odihna? Cine ar voì să poarte aceste poveri și să asude și să geamă sub greutatea unei vieți muncite, dacă teama vreunui viitor după moarte, acel ținut necunoscut din care nici un călător nu se mai întoarce, n'ar cufundà voința într'o înspăimântătoare nehotărîre și nu ne-ar face să îndurăm mai bine relele ce ne bântue, decât să ne avântăm în spre altele pe cari nu le cunoaștem?... Cugetarea face astfel din noi toți niște nemernici: flacăra hotărîrii celei mai nestrămutate tremură și se stinge în fața palidei licăriri a acestui gând".

O stare sufletească analoagă exprimă frumoasa poesie a lui O. Carp, intitulată «Indoiala» — Un moşneag «încovoiat de munca prin holdele de grâne», ne mai putând purtà «povara zilei», pe care vârsta i-o face îndoit de grea, ajunge să-şi dorească «odihna cea din urmă». Adormind însă, bătrânul visează că a murit şi că se înfăţişează dinaintea lui Dumnezeu la judecată. La dreapta „tronului de aur“ stă micul număr al celor aleşi, la stânga se întind cetele nesfârşite ale celor osândiţi. Şi printre aceştia bătrânul zăreşte feţe cunoscute, zăreşte pe părinţii, pe fraţii, pe prietenii săi, toţi muncitori de pământ ca şì el, osândiţi de Dumnezeu:

In veci de veci să aibă tot soarta dinainte,
Tot chinuri fără preget, tot muncă încordată,
Şi nici măcar nădejde, că vor sfârşì odată.

Ingrozit, bătrânul se deşteaptă, se gândeşte la cele ce i s'au arătat în vis, şi, cu teama că nu va găsì poate odihna nici în viaţa de apoi, i se strecoară în suflet îndoiala:

Grozavă născocire a minţii şi ispită!
Sau cine ştie? . . .
Şi-n cer aceste braţe urma-vor ca să are,
Să sape şi să n'aibă cui cere îndurare . . .

Dar se luminează de ziuă, şi, făcându-şi cruce, bătrânul porneşte din nou la muncă:

Având să-şi simtă gândul şi zilele mai grele,
In umbra 'ntunecatei şi crudei îndoele.

Dacă e adevărat, că dovezile existenţei unei stări de sentiment trebuesc căutate în operele scriitorilor, care îşi analisează impresiile şi le pun pe hârtie, aceste documente ne dovedesc, că scepticismul constitue

în realitate o suferință. Și e prin urmare firesc, ca oamenii să tindă pururea să-l ocolească. Căci tendința de a căutà plăcerea și de a evità durerea, atât în domeniul fisiologic cât și în cel psihologic, e legea fundamentală a vieții. De acì vine îndărătnicia fără seamăn, cu care mintea omenească a atacat problemele metafisice pe căile cele mai diferite — și uneori pe căile cele mai ciudate — dând naștere numeroaselor sisteme de idei ce umplu cu ruinele lor domeniul istoriei filosofiei. De acì vine și forma tragică pe care o ia uneori această „luptă pentru adevăr" în viața marilor cugetători. Giordano Bruno, tradus înaintea tribunalului inchisiției din Roma, refuză să abjure credințele sale filosofice, și nu odată, într'o încordare de moment a voinței, ci ani întregi, deși știà foarte bine ce soartă îl așteptà [1]. Spinoza suferă să fie isgonit din mijlocul coreligionarilor și din sânul familiei și se condamnă singur să ducă o viață plină de primejdii și de greutăți, numai ca să se poată ocupà în voe de filosofie. Setea de adevăr ne apare astfel la marii cugetători ca o putere fatală, care învinge orice piedică și nu se dă înapoi dinaintea nici unei jertfe. In fața acestei puteri interesele individului, ca atare, dispar; el devine o simplă unealtă întru urmărirea unui scop mai înalt, unui scop ce trece peste marginile ființei lui, ca țintă către care tinde întreaga omenire. Această constatare ar puteà îndreptățì, deși nu în înțelesul ei primitiv, ideia lui Hegel, că indivizii nu sunt decât purtătorii vremelnici ai rațiunii universale, a cărei evoluție se manifestează în desfășurarea sistemelor lor filosofice [2].

---

[1]) El a fost ars pe rug la 1600, după mai mulți ani petrecuți în închisoare.

[2]) Sub forme diferite ideea lui Hegel se regăsește și azi la unii istorici ai filosofiei. Așà bunăoară la R. Eucken, autorul unei cărți

Mai bine ca ori unde se vede însă nevoia de a luptà în contra scepticismului în momentele, în cari cugetarea filosofică îşi schimbă cu desăvârşire direcţia, în cari apar adică curentele nouă ce deosibesc marile perioade ale istoriei filosofiei. Aceste perioade se sfârşesc toate cu o epocă de scepticism. Aşà s'a sfârşit filosofia veche, aşà cea medievală, aşà cea modernă [1]. O aceiaşi perioadă durează atâta timp, cât problemele filosofice se pun în acelaş mod şi soluţia lor se caută pe aceleaşi căi. Incetul cu încetul însă în faţa diversităţii resultatelor obţinute cu aceleaşi mijloace, mintea omenească începe să-şi piardă credinţa în eficacitatea metodelor de cari se servise până atunci, şi această îndoială îi paralisează câtvà timp activitatea. Acest scepticism nu poate însă durà niciodată

---

foarte citite în Germania: *Die Lebensanschaungen der grossen Denker.* Intr'o mică lucrare a sa asupra principiilor istoriei filosofiei, Eucken zice: „Das Individuum an sich ist schwach und unvolkommen, aber über einen solchen Zustand hinaus treibt *eine höhere Macht,* über deren Namen allein die Denker streiten, es dazu, sich von dem Zufall des Aeusseren zu befreien,... das Particulare als solches aufzugeben und *Wesen und Leben einzufügen in das Ganze...* Ebenso entschieden heben wir hervor, wie wenig der Einzelne bei aller Anstrengung *aus eigner Kraft* erreichen könnte, wenn er nicht *durch die Einheit der Vernunft* mit der gesammten Menschheit und allem Segen in ihr innerlich verbunden wäre, wenn nicht sie den Kampf, in dem er steht, mit ihm kämpfte und wenn das, was sie vie überhaupt so namentlich in den Männern errungen, in denen eine Idee mächtiger war als alle besonderen Interessen, nicht für ihn miterrungen wäre, so dass er sich daran erheben, und dadurch umgestalten könnte".— R. Eucken, Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie, p. 14.

[1]) Precum se va vedeà la sfârşitul volumului al cincilea al lucrării de faţă, noi considerăm filosofia modernă ca sfârşindu-se cu Hume şi pe cea contimporană ca începând cu Kant. Modul cum se pune problema filosofică s'a schimbat cu totul dela Kant încoace; pe de altă parte, ideile filosofilor moderni au devenit mai toate istorice, pe când ideile lui Kant trăesc şi astăzi, formând fondul mişcării filosofice a timpului nostru.

prea mult. Reacţiunea îi urmează în scurtă vreme, cu atât mai puternică cu cât el însuşi fusese mai adânc. Ce fecundă a fost bunăoară influenţa scepticismului lui Hume asupra lui Kant! Şi pe când toate sforţările filosofului german tindeau la înlăturarea metafisicei din domeniul cunoştinţei, o extraordinară înflorire de sisteme metafisice a urmat imediat, cu Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Mintea omenească trece astfel vecinic peste barierele ce i se pun, şi cu cât aceste bariere sunt mai anevoe de sărit, cu atât avântul ei e mai puternic.

III.

Insă nevoia de a luptà în contra scepticismului nu poate decât să provoace acest avânt; direcţia lui o hotărăsc o sumă de alte împrejurări. O hotărăşte în primul rând influenţa sistemelor filosofice anterioare. Spre a găsì o cale nouă, pe care să poată încercà cu mai mulţi sorţi de izbândă dezlegarea vechei enigme a lumei, cugetătorul trebue să-şi dea mai întâiu seamă de căile, pe cari această încercare s'a făcut dejà de precedesorii săi. De altfel, nici un filosof nu începe *ab ovo*, ca şi cum nimic n'ar fi existat până la el. Cei mai mulţi ne arată ei înşişi sistemele de idei sub înrâurirea cărora s'au desvoltat şi au ajuns să-şi găsească drumul. Spinoza, bunăoară, s'a desvoltat sub influenţa lui Descartes, Condillac sub influenţa lui Locke, Kant subt influenţa lui Hume.... şi aşà mai departe. Uneori această influenţă se exercită în mod indirect. Sunt sisteme, cari au un aşà de mare răsunet, încât le cunosc şi cei ce nu le-au studiat: ele crează în jurul lor o atmosferă, pe care o respiră fără voe toţi cugetătorii timpului. O asemenea atmosferă a creat către jumătatea veacului al XVIII-lea, în Franţa, sensualismul, producând, pe nesimţite,

marea mişcare materialistă; o asemenea atmosferă a creat pe la începutul veacului următor criticismul kantian; şi e probabil că această atmosferă n'a rămas fără influenţă asupra lui Aug. Comte; întemeetorul positivismului.

Fie însă directă, fie indirectă, această influenţă se poate reduce la trei forme de căpetenie. Un sistem filosofic nou, sau continuă, modificându-l, vreunul din sistemele anterioare, sau încearcă să concilieze şi să contopească două sau mai multe dintr'însele, sau le neagă pe toate. In toate aceste casuri însă, raportul său cu sistemele anterioare se poate reduce, mai mult sau mai puţin, la câtevà scheme logice. De aceea şi este în mare parte, posibilă o reconstituire logică a istoriei filosofiei. Ceeace nu însemnează, că succesiunea sistemelor filosofice trebue să reproducă „ordinea logică a conceptelor raţiunii“, precum credeà Hegel, ci numai că apariţia unui sistem e un fenomen sufletesc ce poate aveà o explicare logică, şi că aceste explicări parţiale se pot împreunà aşà, încât să ne presinte istoria filosofiei cu un tot organic şi nu ca o adunătură întâmplătoare de idei.

In al doilea rând hotărăşte direcţia cugetării filosofice, în unele momente, starea cercetărilor ştiinţifice ale timpului, întrucât acestea se opun ideilor de până atunci asupra lumii şi determină apariţia altora nouă. O asemenea influenţă e mai ales visibilă la începutul timpurilor moderne—şi de atunci încoace. Progresele ştiinţelor naturii, şi în deosebi ale mecanicei şi astronomiei, în veacul al XVI-lea, au determinat în mare parte punctul de plecare al sistemelor filosofice dela începutul veacului următor, cu Bacon şi Descartes. Această influenţă, în general considerată, poate luà două forme diferite: una sporadică, alta permanentă. Cea dintâiu se manifestează în problemele speciale, pe cari evo-

luția științei le impune din când în când cugetării filosofice. Așà a fost problema metodelor la începutul veacului al XVII-lea: așà sunt astăzi numeroasele probleme ce alcătuesc „filosofiile" științelor speciale. Cea de a doua constă în faptul, că la cugetătorii cari concep explicarea filosofică—sau generală — a lumei, ca trebuind să se întemeeze pe explicările științelor particulare, filosofia e totdeauna dependentă de starea cercetărilor științifice. Dacă bunăoară Bacon nu ne-a dat decât preliminariile unui sistem filosofic și a renunțat la construirea lui, causa e — în afară de motivele personale pe cari le vom vedeà mai târziu—că știința timpului său n'o permiteà. Și tot prin evoluția științei trebue să ne explicăm, în mare parte, și evoluția positivismului contimporan.

O influență considerabilă asupra direcției cugetării filosofice mai au și marile curente sufletești, religioase, etice sau estetice, ale diferitelor timpuri. Puternicul ascendent al creștinismului, în primele veacuri ale erei noastre, a determinat aproape exclusiv apariția filosofiei evului mediu. In timpul de față, preocupările morale, pe cari oameni ca Renouvier, Sécretan, Balfour, le pun mai presus de adevărul științific, tind să imprime cugetării filosofice, într'o parte a ei, a cărei întindere nu se poate încă precisà, o direcție specială, nu numai critică, ci și dogmatică [1]).

O altă influență, hotărîtoare poate la începutul evoluției sufletești a fiecărui cugetător, dar mai puțin însemnată mai târziu, e aceea a „factorului personal", adică a felului sufletesc propriu fiecăruia. In aceleași împrejurări culturale, acest factor îndreptează în mod spontan pe unii într'unele direcții și pe alții într'altele. Iar acest fel sufletesc atârnă în primul rând de na-

---

[1]) Neo-dinamismul lui Renouvier, spiritualismul lui Sécretan.

ştere—şi numai în doilea şi într'o măsură foarte variabilă, de educaţie şi de împrejurările sociale [1]). De acì, totuşi, obligaţia de a studià evoluţia cugetării fiecărui filosof în legătură cu désfăşurarea vieţii sale; acest paralelism ne dă uneori indicaţii preţioase.

In deosebire însă de artă, unde influenţa factorului personal e covârşitoare, în filosofie influenţa sa e cu mult mai mică. Căci imaginaţia artistică lasă idividului libertatea să-şi manifesteze pe deplin firea şi pornirile sale, şi atârnă mai adesea de împrejurările din afară, pe când cugetarea filosofică e ţinută să se supună în primul rând legilor logice, cari pe deoparte nu sunt particulare fiecărui individ, iar pe de alta nu se pot schimbà după întâmplările vieţii. E drept că punctul de plecare al reflexiunii filosofice e uneori o intuiţie dată de împrejurările externe sau o stare de sentiment determinată de temperamentul autorului; dar la un sistem de idei, care să se poată impune şi altora, nu ajunge cel ce porneşte dela un asemenea punct de plecare, decât numai cu ajutorul legilor logice, generale

---

[1]) Vechea discuţie asupra influenţei mediului pare a se apropià de o soluţie positivă. Naturalistul englez *Francis Galton* a încercat acum în urmă să stabilească precis partea eredităţii şi partea împrejurărilor externe în formarea talentelor. Primele sale cercetări, făcute asupra membrilor în viaţă ai Societăţii regale din Londra şi cu ajutorul lor, tind a dovedì „existenţa unui mic număr de centre ereditare, mai mult sau mai puţin izolate, în jurul cărora se grupează cea mai mare parte a talentului total al naţiunii". Această influenţă a eredităţii mai e întărită de constatarea, că „influenţele domestice, mediul, educaţia, n'au mare importanţă; căci foarte adesea direcţiile în cari cei înrudiţi îşi manifestează talentul (deşì au trăit în acelaş mediu) sunt diferite şi chiar opuse: un oarecare antagonism existând adesea între gusturile tatălui şi ale copiilor, sau între ale fraţilor; de cele mai multe ori, într'o aceiaşi familie, talentele se manifestează pe căi foarte diferite: acţiunea mediului e dar restrânsă", (*Revue Scientifique*, 15 Octobre 1904, p. 506).—La conclusii analoage ajunge şi *Havelock Ellis* în *A Study of British Genius*. London, 1904.

și invariabile. Tot ce nu se supune acestor legi, rămâne un accident subiectiv în evoluția intelectuală a omenirii și nu isbutește să devină un moment obiectiv al ei. Intocmai după cum în lumea organică monstruozitățile, ce se abat dela legile generale ale vieții, nu trăesc, sau chiar dacă trăesc, sunt sterile, totașà în lumea intelectuală, tot ce e prea personal și se abate dela legile generale ale cugetării omenești, e menit să joace, cel mult, câtvà timp rolul unei curiozități și să dispară apoi fără urmă.

Rolul factorului personal mai e în fine mărginit de ceeace s'ar puteà numì legea progresului istoric. Ori cât de paradoxală ar păreà această afirmare, când e vorba de filosofie, un progres există totuși în desfășurarea concepțiilor ei fundamentale. Dar acest progres are un înțeles special, care cere să fie lămurit. Viața omenească nu e mai lungă astăzi decât în trecut; din acest punct de vedere nu poate fi vorba de un progres; dar modul cum trăim astăzi e în multe privințe superior modului cum trăiau strămoșii noștri, și în această necontenită rafinare a vieții stă tot progresul civilisației. Tot așà, enigma universului nu s'a putut încă deslegà, dar modul cum s'a încercat această deslegare în decursul timpurilor s'a perfecționat din ce în ce mai mult. Sistemele filosofice contimporane sunt din acest punct de vedere netăgăduit superioare încercărilor naive ale vechilor filosofi greci sau ale scolasticilor medievali. Un progres există dar și în filosofie și legea lui se rezumă în formula oricărui progres, în tendința spre mai bine. Fiecare generație, profitând de experiența generațiilor trecute, e ținută să le întreacă, lucrând mai bine decât ele. Realitatea acestui progres o asigură în lumea intelectuală, ca și în cea biologică, selecția naturală. Un astronom, care, neținând seamă de progresele făcute până acum

de ştiinţa sa, ar începe dela început, şi, întemeindu-se pe mişcarea aparentă a bolţii cereşti, ne-ar propune cu bună credinţă un sistem geoçentric, ar produce o operă ce n'ar puteà intrà în curentul intelectual al timpului nostru, fiindcă ar fi eliminată de selecţia naturală, ca neadaptată cu condiţiile viabilităţii sufleteşti în present. Orce cugetător e dar ţinut, ori care ar fi pornirile sale personale, să lucreze în direcţia progresului [1]). Fireşte, această direcţie e mult mai puţin determinată în filosofie decât în ştiinţă. Se poate totuşi afirmà, că un sistem filosofic nu poate aveà o influenţă apreciabilă decât numai întrucât răspunde nevoilor sufleteşti ale timpului când apare. Iar aceste nevoi atârnă în mare parte de insuccesul sistemelor anterioare. Căci problemele fundamentale ale filosofiei rămân, mai mult sau mai puţin, aceleaşi; ceeace se schimbă necontenit e orientarea minţii omeneşti în căutarea deslegării lor; şi această orientare

[1]) Caracteristic din acest punct de vedere e faptul, care se repetă din când în când în istoria ştiinţelor, că doi sau mai mulţi cugetători, lucrând independent unul de altul, ajung în acelaş timp la aceleaşi rezultate. Aşà bunăoară calculul infinitesimal a fost imaginat în acelaş timp de Newton şi de Leibniz, teoria mecanică a căldurii, a fost formulată în acelaş timp de Robert Mayer, Colding, Séguin, Joule şi Helmholtz, clasificacea corpurilor simple a fost propusă în acelaş timp de Mendelejef şi Lothar Meyer, teoria selecţiei naturale se datoreşte deopotrivă lui Ch. Darwin şi A. Wallace. Coincidenţele de acest fel sunt aşà de numeroase (multe exemple într'un articol al lui *M. F. Mentré*, intitulat: De la simultaneité des découvertes scientifiques. Revue scientifique, 29 Oct., 1904), încât nu pot fi întâmplătoare. Ele nu se pot explicà decât numai admiţând, că evoluţia ştiinţei ridică în anumite momente anumite probleme, de a căror deslegare atârnă propăşirea ei ulterioară. Iar asemănarea soluţiilor pe cari le propun uneori mai mulţi savanţi în acelaş timp, atârnă de faptul că ei, fiind contimporani, lucrează cu acelaş material de observări şi cu aceleaşi mijloace tehnice, aşà încât e firesc să ajungă la aceleaşi rezultate.

nu e absolut arbitrară. Ea e determinată, pe lângă condițiile pe cari le-am văzut deja, și de legea psichologică a contrastului. Cine n'a putut ajunge la țintă pe o cale, e în mod firesc înclinat să încerce calea opusă. Iar când nici aceasta nu i-a folosit, încearcă să iea o cale mijlocie. Această lege a contrastului, întrucât determină—într'o măsura foarte variabilă, dar nu mai puțin reală—desfășurarea sistemelor filosofice, a dat o oarecare aparență de adevăr metodei hegeliane în istoria filosofiei, metodă care se reduce la jocul dialectic al tesei, antitesei și sintesei. Oricari ar fi însă influențele, cari îi hotărăsc apariția, un sistem filosofic nou e totdeauna ținut, spre a puteà trăì, să aducă o formulă mai bună, pentru timpul său, decât cele precedente. Și această obligație mărginește libertatea individului, hotărându-i mai mult sau mai puțin calea ce trebue să urmeze.

Cât despre împrejurările politice și sociale, ele au fără îndoială o influență generală stimulantă sau deprimantă, dar această influență se exercită deopotrivă asupra întregei culturi a unei epoce și nu determină în special direcția cugetării filosofice. Turburările sociale, răsboaiele, revoluțiile, întrucât îndreptează puterile sufletești ale popoarelor în spre problemele vieții practice, sunt păgubitoare liberei desvoltări a filosofiei, căreia îi trebue mai presus de toate liniște și reculegere. Tot așà, organisările democratice sunt de regulă mai prielnice liberei cugetări decât despotismul. Căci filosofii au obiceiul, să pună în discuție fără reservă ideile fundamentale, pe cari se întemeiază viața publică și privată, sub toate formele ei, și această libertate atât de primejdioasă pentru stabilitatea politică, n'o tolerează totdeauna representanții despotismului. — O altă influență generală a împrejurărilor politice și sociale asupra cugetării filosofice,

e cea care constă în a-i impune, în anumite momente, anumite probleme, şi a o silì, cu puterea brutală pe care o au totdeauna evenimentele, să le găsească o soluţie. De această natură a fost, bunăoară, influenţa revoluţiei francese asupra mişcării filosofice dela începutul veacului al XIX-lea. Problema pe care o ridică această puternică sguduitură politică, erà aceea a reorganisării sociale,—problemă, pe care s'au încercat s'o deslege mai toate sistemele filosofice ale timpului, deşì nu toate cu aceeaşi stăruinţă.

Dar dacă, în asemenea casuri, mişcările politice ridică dinaintea cugetării filosofice anumite probleme, aceasta nu însemnează că-i impun şi anumite soluţii, aşà încât să se poată zice, că-i hotărăsc mai dinainte direcţia, în care îşi va îndreptà activitatea. Aşà bunăoară, problema reorganisării sociale, pe care o ridicase revoluţia francesă, a preocupat deopotrivă pe cugetătorii dela începutul veacului al XIX-lea, dar a primit, în sistemele lor diferit orientate, soluţii diferite. Şcoala teologică, cu Bonald, Lamennais, Joseph de Maistre,—spiritualismul cu Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, — positivismul cu Saint-Simon şi Auguste Comte, — socialismul cu Fourier şi Leroux, au propus pentru deslegarea aceleiaşi probleme, formule foarte diferite. Pe de altă parte, dacă privim mai de aproape spiritualismul, care păreà a stà mai mult decât toate aceste direcţii sub influenţa reacţiunii politice din timpul primului imperiu şi al restauraţiei, ajungem la o constatare de aceeaşi natură. Orientarea cugetării filosofice către spiritualism, nu e determinată, propriu vorbind, de revoluţia francesă, ca mişcare politică, ci de credinţa, că una din causele acestei mişcări fusese influenţa sensualismului, în contra căruia se ridică reacţiunea, cu Royer Collard. Ceeace hotăreşte dar, în acest cas, direcţia cugetării filosofice, nu este o miş-

care politică, ca atare, ci un sistem filosofic anterior, privit în efectele pe cari le produsese în viața socială a timpului, efecte ce se manifestaseră tocmai prin mișcarea politică în chestie. Căci un sistem filosofic poate fi prețuit sau în sine, după normele abstracte ale logicei, sau în urmările sale practice, după normele concrete ale utilității individuale și sociale. Cugetătorii veacului al XVIII-lea, prețuind sensualismul mai mult — sau numai în sine, îl îmbrățișaseră cu entusiasm; urmașii lor dela începutul veacului al XIX, prețuindu-l mai mult—sau exclusiv—în efectele lui practice, printre cari puneau ateismul și toate excesele revoluției, îl respingeau cu indignare. Iar legea contrastului îi aruncă în mod firesc dela o extremitate la alta,—dela materialism, ca urmare a sensalismului, la spiritualism.

In sfârșit, împrejurările economice au și ele o influență netăgăduită asupra cugetării filosofice. Acumularea bogățiilor, permițând popoarelor să-și organiseze cât mai bine mijloacele de cultură, înlesnește în mod firesc și desvoltarea filosofiei. Căci, ca să ajungă cinevà la punctul, de unde începe cugetarea filosofică, trebue să capete mai întâiu o sumă de cunoștințe și o disciplină sufletească, pe care le poate câștigà fără îndoială și singur, dar pe cari i le dau mai ușor și mai cu siguranță instituțiile organisate anume pentru acest scop, adică școlile, bibliotecile, laboratoarele, museele, etc. Aceste instituții însă nu pot fi create și întreținute decât numai cu mijloace materiale, de cari nu toate popoarele dispun deopotrivă și totdeauna. Dacă bunăoară noi Românii am fi avut în trecut, pe lângă mai multă liniște, și putința de a ne desvoltà economicește, am fi ajuns probabil mai de timpuriu la o cultură mai înaltă. Pe când alte popoare își întrebuințau bogățiile ca să întemeeze

şcoli, teatre, musee, academii, noi ne prăpădeam puţinul nostru avut în lupte nesfârşite cu vecinii şi mai ales cu Turcii. E poate totuşi casul să zicem că sforţările, pe cari le-am făcut în această direcţie, n'au fost cu totul fără folos pentru cultura europeană; dacă nu ne-au permis nouă, ele au permis cel puţin altora să se desvolte în linişte — şi anume popoarelor Europei centrale, pe cari împotrivirea noastră desnădăjduită le-a apărat de valul cotropitor al invasiei turceşti.

Această influenţă generală însă, a împrejurărilor politice şi economice, nu e decât relativă. Germania eră, la sfârşitul veacului al XVIII-lea şi la începutul celui următor, mult mai turburată politiceşte şi mai înapoiată economiceşte decât e astăzi; şi totuşi a produs atunci, în câtevà decenii numai, o întreagă pleiadă de filosofi, printre cari străluceau în primul rând Kant, Hegel, Schopenhauer, şi cărora nu le poate opune astăzi cugetători de o originalitate tot aşà de intensivă. Statele-Unite ale Americei de Nord întrec multe state europene prin siguranţa desăvârşită a situaţiei lor politice şi prin bogăţia lor enormă; şi totuşi n'au produs până acum niciun cugetător mai de seamă în filosofie, deşi înflorirea lor datează dejà de mai multă vreme. Ceeace înseamnă că condiţiile externe de cari vorbim, pot ajutà desvoltarea geniului filosofic, când apare, dar nu-l pot creà.

Pe de altă parte, influenţa împrejurărilor politice şi sociale nu se simte totdeauna destul de clar în casurile individuale, ce par a o negà uneori. Se zice că Descartes a conceput ideea fundamentală a sistemului său filosofic pe câmpul de răsboiu. Unde e influenţa vieţii militare în Discursul asupra metodei, în Meditaţiuni, în Principii? In Anglia dela începutul veacului al XVII-lea, în care începuseră luptele pen-

tru libertate, Hobbes trăgeà din filosofia sa conclusii în favoarea despotismului, pe când în Franța dela începutul veacului al XVIII-lea, în care nu începuse încă lupta în contra despotismului, filosofii trăgeau din sistemele lor conclusii în favoarea libertății. Kant, care erà sărac și fusese silit să renunțe la multe din plăcerile vieții, erà optimist, pe când Schpenhauer, care erà bogat și gustase cu prisos aceste plăceri, erà pesimist. Dacă dar împrejurările politice și economice pot aveà o influență generală, stimulantă sau deprimantă, asupra cugetării filosofice, nu-i pot însă hotărî direcția în fiecare cas particular. Filosofia rămâne un produs individual, chiar atunci când condițiile ei sunt de natură socială.

## IV.

In fine, logica internă și condițiile externe ale evoluției cugetării filosofice odată găsite, îi mai rămâne istoricului sarcina, să expună această evoluție ca un tot unitar, întroducând între diferitele ei părți legăturile necesare. Această expunere însă trebue să urmeze unele reguli, fără de cari nu și-ar puteà atinge scopul.

Defectul de căpetenie al celor mai multe opere de istoria filosofiei este, că resumă pur și simplu sistemele pe cari le expun, înșirând unele după altele părerile diferițiior filosofi asupra diferitelor probleme. Utilitatea unor asemenea resumate e însă foarte contestabilă. Mai întâi, dacă e vorba numai să știa cineva *ce* a zis cutare filosof, o poate aflà, cu mai multă siguranță și mai mult profit, cetindu-i operele în original; o istorie a filosofiei trebue să-i arate în primul rând *de ce* a zis filosoful în chestie

ceeace a zis. Apoi, când un sistem filosofic e anevoe de înţeles în original, unde părţile lui sunt expuse pe larg şi în toate amănuntele, nu va fi de sigur mai uşor de înţeles într'un resumat abstract de câtevà pagini. De acì, în genere, plângerile celor ce sunt obligaţi să citească asemenea resumate, că nu le înţeleg destul de bine.

Istoria filosofiei nu trebue dar să resume, ci să explice sistemele—şi să le expună din acest punct de vedere special. Ea trebue să stabilească mai întâi precis punctul de plecare al fiecărui sistem, arătând causele ce i-au dat naştere; trebue să aleagă apoi din fiecare ideile de căpetenie, să le separe de amănuntele inutile sau indiferente, şi să le expună în ordinea lor logică—în raport cu punctul lor de plecare. Iar această expunere trebue să tindă totdeauna să scoată cu putere în relief continuitatea cugetării filosofice, înfăţişându-ne diferitele sisteme ca trepte succesive ale uneia şi aceleiaşi evoluţii, chiar atunci când ele se neagă unele pe altele.

In această tendinţă şi în alegerea amănuntelor necesare spre înfăptuirea ei, stă deosebirea dintre aşà numitele monografii ale filosofilor şi o istorie generală a filosofiei. O monografie poate să ne deà toate amănuntele unui sistem, chiar şi cele ce n'au jucat nici un rol în evoluţia cugetării filosofice. Ceeace poate face însă o monografie, nu poate şi nu trebue să facă o istorie generală. Ea e ţinută să evite amănuntele indiferente, cari ar întrerupe fără nici un folos linia logică a expunerii, întunecându-i limpezimea. Aici mai mult decât ori unde, se potriveşte vechea zicătoare latină: non multa, sed multum.—De unde nu urmează, că amănuntele trebuesc lăsate cu totul la o parte. Căci atunci istoricul se loveşte de un alt neajuns: expunerea sa rămâne vagă,

sau, în orice cas, anevoe de priceput. Intre aceste două extremităţi, cari trebuesc deopotrivă evitate, calea mijlocie nu e totdeauna lesne de găsit. Prea multe sau prea puţine amănunte, sunt neajunsurile de cari suferă foarte adesea cărţile de istoria filosofiei. Prea multe amănunte şi prea amplificate — ne dă bunăoară Kuno Fischer, a cărui operă [1]), altfel de mare valoare, e mai mult o serie de monografii, decât o istorie propriu zisă. Prea puţine amănunte ne dă, de pildă, Schwegler, a cărui cărticică [2]) a devenit celebră mai mult ca compendiu de examene pentru studenţi; rolul ei ca atare e numai, de a reamintì celor ce o cetesc, cunoştinţe, pe cari nu li le poate da ea însăşi.

Spre a puteà însă îndeplinì condiţiile stabilite până acum, cea dintâi datorie a istoricului este să fie obiectiv şi impersonal, să expună sistemele filosofice aşà cum sunt, cu părţile lor bune şi cu părţile lor rele, cu convingerea cu care le-ar fi expus proprii lor autori şi fără să lase să se vadă nicăeri preferinţele sale personale. Aşà numitele istorii critice ale filosofiei nu sunt adesea decât opere de polemică. Intr'însele autorii expun diferitele sisteme, nu ca să ne dea o intuiţie clară a evoluţiei cugetării filosofice, ci ca să susţină o anumită teză. Caracteristică e, din acest punt de vedere, opera istoricului englez Lewes, care caută să dovedească cu orice preţ adevărul positivismului, arătând slăbiciunea celorlalte sisteme, pe cari însă le expune uneori aşà, încât par şi mai slabe decât sunt în realitate [3]). La unii istorici ai filosofiei, această tendinţă polemică e clar

[1]) Geschichte der neuren Philosophie.

[2]) Geschichte der Philosophie in Umriss.

[3]) G. H. Lewes — The History of philosophy from Thales to the present day. London, 1871.

mărturisită. Nourrisson, un autor foarte cetit pe vremuri în Franţa, îşi propuneà făţiş să judece sistemele filosofice luând ca criteriu credinţele sale religioase [1]), Alţi cugetători, printre cari filosoful german Dühring ocupă primul loc, cred că nici nu poate existà o istorie a filosofiei care să nu fie critică. Sistemele filosofice ale trecutului, zic ei, nu le poate expune decât numai cel ce le-a înţeles cu adevărat, şi nu le poate înţelege în toată adâncimea lor, decât numai cel ce se ridică cu mintea până la nivelul sufletesc al autorilor. Dühring, în special, pretinde şi mai mult; el susţine că istoricul trebue să fie „cel puţin egal" cu filosofii ale căror sisteme vreà să le expună. Spre a fi însă cel puţin egal cu ei, istoricul trebue să posează, cel puţin în acelaş grad, puterea lor creatoare; şi pentru ca existenţa acestei puteri sà nu fie o simplă ilusie subiectivă, ea trebue să se fi manifestat dejà prin construirea unui sistem filosofic original. De unde rezultă, că istoria filozofiei nu va puteà fi scrisă, decât numai din punctul de vedere al sistemului propriu al autorului, care va servì de „busolă" în aprecierea sistemelor trecutului [2]).

[1]) M. Nourisson — Tableau des progrès de la pensée humaine Paris, 1868. „En opposition avec le matérialisme et l'extravagante mysticité qui se disputent notre siècle, nous entreprenons nettement, hautement, de défendre les principes du spiritualisme chrétien et de les accrediter, en les vérifiant par l'histoire de la pensée humaine" (Préface) — „Tout n'est pas vérité dans les théories que nous fait connaître l'histoire de la philosophie..... Et ainsi ce serait... une entreprise grosse de périls que de vouloir concilier, rapprocher, amnistier tous les systèmes. Il importe de séparer le diamant du verre, l'or de la boue, la lumière des ténèbres. Ce départ, cette distinction ne nous offriront rien de malaisé. Les croyances religieuses et traditionnelles nous suffiront à distinguer le vrai du faux". (Introduction).

[2]) ... Das Quellenstudium... hat seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, die in vollem Maasse eigentlich nur derjenige überwindet,

Pe lângă aceasta, adaogă Dühring, precum trecutul ne ajută să înțelegem presentul, tot așà, ba încă mult mai mult, presentul ne ajută să înțelegem trecutul. Presentul însă în filosofie este ultimul sistem filosofic. Prin prisma acestui sistem trebue dar să privim—și să judecăm—sistemele trecute. Iar „ultimul" sistem e pentru Dühring propriul său sistem, e așà numita „filosofie a realității" [1]).

Părerile acestui cugetător cuprind, negreșit, o parte de adevăr. Fără îndoială, nu oricine poate înțelege în toată adâncimea lor, și în legăturile lor cu celelalte manifestări culturale, sistemele filosofice. Posesiunea unui sistem propriu nu e însă pentru istoric o condiție indispensabilă; mai curând dimpotrivă. Cu mai multă dreptate am puteà adică susțineà, că istoricul nu trebue să aibă un sistem filosofic pro-

---

der mit der Lebendigkeit nicht bloss entgegenkommender, sondern auch schaffender Kraft, in die fremden Ideenkreise eindringt und auf dieser Weise die sonst totdten Gedanken erst im eigenen *gleichartigen* Geist zu frischem Leben erweckt... Die Geschichtsschreibung der Philosophie ist in einem gewissen Sinne selbst Philosophie... Sie erfordet... einen Geist, der ihren bedeutendsten Erscheinungen *mindestens ebenbürtig ist.* Hienach wird es im höheren Sinne des Worts eine Geschichtsschreibung, die systemlos wäre, nicht geben können. In demselben Sinn, in welchem die Philosophie in jeder ihrer ausgeprägten Gestalten System gewesen ist und sein muss, wird auch ein bestimmter, systematischer Ideenkreis den Ausgangspunkt für die Ergreifung der geschichtlichen Erscheinungen bilden müssen... Eine derartige Philosophie ist... am besten geeignet den Untersuchungen der Vergangenheit *zum Compass* zu dienen.— Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie. (6 Aufl., 1894) p. 6.

[1]) Die Vergangenheit schliesst das Verständniss der Gegenwart erst volkommen aus. Allein auch umgekehrt und noch weit mehr ist die Gegenwart ein Schlüssel der Vergangenheit.... Alle Vergangenheit bleibt todt für eine Gegenwart die selbst kein Leben hat, und so wird die Art der letzten Philosophie auch ‚Maass *und Schranke* für das Verständniss aller früheren sein. Id., ibid., p. 7.

priu, ca să nu fie influenţat de el în aprecierile sale, şi, fiind absolut desinteresat, să poată fi şi absolut obiectiv în expunerea sistemelor *celorlalţi*. Fireşte, nu putem luà celor ce au sistemele lor proprii, dreptul de a se ocupà de istoria filosofiei; afirmăm însă, că ei au nevoe de o mai mare doză de obiectivitate şi că, cu cea mai desăvârşită bună credinţă, nu le e totdeauna posibil s'o aibă. In schimb însă, istoria filosofiei poate fi pentru cugetătorii originali o admirabilă pregătire pentru conceperea unui punct de vedere nou. Tot aşà, are dreptate Dühring să susţină, că presentul ne ajută să înţelegem trecutul. Cel ce cunoaşte rezultatele ultime ale evoluţiei cugetării filosofice poate deosebì mai bine firele ei încurcate, poate vedeà mai bine încotro se îndreptau tendinţele şovăitoare şi obscure ale filosofilor trecutului. Dar prin present nu trebue să înţelegem numai un anumit sistem filosofic, fie el chiar şi cel din urmă. Căci, în filosofie mai puţin decât ori unde, nimeni nu are monopolul adevărului. A privì dar întreaga istorie a filosofiei din punctul de vedere al unui singur sistem, ar fi a ne condamnà în mod fatal să fim nedrepţi, să nu putem adică aprecià în adevărata lor valoare sistemele ce urmează alte direcţii. Şi tocmai acesta e casul lui Dühring. Ceea ce face uneori insuportabilă istoria sa critică e tonul aspru şi dispreţuitor cu care vorbeşte de unii filosofi, ce merită de sigur cel puţin respectul nostru. Până şi Kant e pentru el „mai mult decât îndoios“, iar opera sa fundamentală nu e decât o „pretinsă critică a raţiunei pure“. Cât despre idealiştii germani următori — „ei erau toţi prea groşi la minte, ca să poată înţelege măcar modul cum se puneà problema dela care plecau“ — iar sistemele lor sunt pur şi simplu „monstruosităţi“.

Când se coboară însă la asemenea aprecieri, istoriile critice ale filosofiei devin fățiș opere polemice ca să nu zicem pamflete filosofice. Asemenea „compoziții“ pot să fie interesante de citit, pot să ajute în anumite momente propagarea unor anumite idei, dar nu sunt opere istorice în înțelesul adevărat al cuvântului. Istoricul nu trebue să critice: datoria lui e să expună lucrurile cum sunt, fără să pledeze pentru nimeni și în contra nimănui. De altfel, sistemele filosofice se critică singure unele pe altele și valoarea lor relativă iese dela sine în relief din chiar desfășurarea lor istorică. Căci această desfășurare, când o urmărim mai multă vreme, ne arată mai bine și mai obiectiv decât orice critică, ce erà durabil și ce erà trecător, ce erà fecund și ce erà steril, în ideile diferiților filosofi. Iar cei ce critică concepțiile veacurilor trecute, servindu-se de progresele realisate de cugetarea omenească de atunci încoace, își fac sarcina prea ușoară. Mai greu le-ar fi poate, fiindcă ar presupune mai multe studii, să-și dea seamă de importanța relativă a acelor concepții, pentru timpul când au apărut și pentru desvoltarea ulterioară a filosofiei. Așà încât, superioritatea disprețuitoare, cu care unii din acești istorici critici privesc slăbiciunile cugetării veacurilor trecute, dovedește mai puțin pătrunderea lor critică decât lipsa lor de simț istoric. Trecutul e sfânt — și nu trebue să-l atingem decât numai cu respect și recunoștință. Căci trecutul, din punct de vedere cultural, e lupta fără preget a omenirii pentru adevăr, bine și frumos. Această luptă are, netăgăduit, și părți întunecate, dar rătăcirile trecutului erau în mare parte fatale, iar greșelile lui au fost în mare parte comise cu intenții vrednice de laudă. Omenirea nu e nici așa de bună cât cred optimiștii cu orice preț, nici așà de rea cât

susţin pesimiştii fără leac. Ceeace nu i se poate tăgădui, e că intenţiile îi sunt de regulă mai bune decât faptele. Luată în general, omenirea e însufleţită de iubirea sinceră a adevărului, a binelui şi a frumosului. Iar dacă această iubire nu-i hotărăşte singură faptele, causa e, că în pornirea sa către ideal omul s'a lovit în primul rând de propria sa natură, de origina sa animalică. Orice pas înainte a fost o luptă, şi în această luptă instinctele egoiste au fost adesea mai puternice decât aspiraţiile ideale. Dar aceste aspiraţii n'au perit niciodată cu totul din inima omenească. Cu lumina lor slabă, ele au arătat omului, în vremurile intunecate calea cea adevărată şi l-au ajutat să lupte necontenit, spre a se ridică tot mai sus — deasupra propriei sale naturi. Când ne gândim, de unde a pornit omenirea, şi când vedem unde a ajuns, această luptă de veacuri ni se înfăţişează fără să vrem într'o lumină de epopee, tristă uneori, dureroasă adesea, dar măreaţă totdeauna. Această epopee, al cărei ritm îl formează bătăile de inimă ale generaţiilor trecute, în urmărirea fără preget a bunurilor ideale ale vieţii, este istoria culturii omeneşti. In faţa ei suntem datori, să ne plecăm fruntea cu respect, şi de pe înălţimile presentului să privim cu mai puţină mândrie scăderile trecutului. Căci pe aceste înălţimi nu ne-am ridicat numai prin propriile noastre puteri. Dacă suntem astăzi ceeace suntem, o datorăm în mare parte trecutului. Progresele, cu cari ne fălim atât de mult, sunt produsul sforţărilor îndelungate şi penibile ale tuturor predecesorilor noştri, cari au greşit ca să nu mai greşim noi, cari au suferit ca să ne apropie pe noi de fericire, cari şi-au mistuit energiile sufleteşti ca să ne deà nouă măcar putinţa să zărim aurora ide-

alului, ce rămâneà ascuns pentru ei în noaptea nepătrunsă a viitorului.

Această idee, a solidarității vremilor, e mai ales datoare să ne-o deà istoria, subt toate formele ei. Printr'însa participă ea la progresul omenirii. Căci opere mari, opere cari să lumineze cu adevărat căile vieții, nu pot produce decât aceia, cari știu să lege în present viitorul cu trecutul.

I.

# RENAŞTEREA

Marea mişcare culturală a Renaşterii a început pe pământul clasic al Italiei. După ce hrănise, atâtea veacuri, splendorile vechei civilisaţii romane, după ce se cutremurase de vijelia năvălirilor barbare, după ce purtase cu smerenie stăpânirea severă a creştinismului medieval, acest pământ erà menit să vadă, în pragul timpurilor moderne, răsărind din amintirea propriului său trecut germenii unui viitor, ce avea să-i depăşească cu mult hotarele. Adânca prefacere a vieţii sufleteşti, care, în timp de aproape trei veacuri, a pregătit pe nesimţite popoarele europene pentru o civilisaţie nouă, s'a îndeplinit mai întâi şi mai liber în Italia; împrejurările istorice erau mai puţin prielnice în celelalte ţări, în cari această prefacere a fost mai târzie şi în mare parte împrumutată.

O asemănare cu cadrul politic şi social al antichităţii clasice ne isbeşte dela început, când ne gândim la starea şi condiţiile de existenţă ale Italiei dela sfârşitul evului mediu. Grecia veche erà, în momentele când a început mai cu putere înflorirea sa culturală şi, în deosebi, mişcarea sa filosofică, alcătuită dintr'o sumă de mici state, în cari o viaţă politică agitată desvoltase spiritul de independenţă al individului faţă de autorităţile tradiţionale şi făcuse astfel posibilă apariţia liberei cugetări. Atena bunăoară, metropola clasicismul grec, văzuse marea

sa perioadă de strălucire literară, artistică şi filosofică din timpul lui Pericles, precedată de luptele constituţionale din veacul al VI-lea dinainte de Cristos şi de răsboaiele medice dela începutul celui următor, în cari ţinta comună a cetăţenilor săi fusese libertatea în lăuntru şi neatârnarea în afară. Roma antică, de asemenea, şi-a atins culmea înfloririi intelectuale către sfârşitul erei vechi şi începutul celei nouă, în momentele când ieşeà din cele mai grele lupte intestine, lupte ce frământaseră adânc spiritele celor mai aleşi din fiii săi.

La sfârşitul evului mediu Italia ne înfăţişează o privelişte de o isbitoare asemănare. In urma lungilor lupte dintre Papi şi Impăraţii germani şi din pricina amestecului străinilor în viaţa sa politică, ea rămăsese divizată într'o sumă de mici state, cari se duşmăneau reciproc şi ale căror turburări lăuntrice erau uneori foarte violente. La sud se întindeà regatul Neapolei, la centru se aflau statele bisericei, iar nordul erà ocupat de o sumă de cetăţi, dintre cari unele, ca Veneţia, Florenţa, Genua, ajunseseră la o însemnată desvoltare economică şi stăpâneau şi teritorii mai mult sau mai puţin întinse. Organisarea acestor state erà diferită; în toate însă împrejurările favorisau deopotrivă desvoltarea individualităţilor puternice [1]). Multe din aceste formaţii politice se întemeiau pe usurpări relativ recente de teritorii, şi nici una nu recunoşteà fără reservă sau fără gânduri ascunse pe celelalte. O nesiguranţă generală pluteà astfel în atmosfera timpului, şi o politică externă plină de viclenie ţineà încordate spiritele chiar şi în timp de pace. Pe de altă parte, în fruntea

[1]) Cf. Iacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, vol I, p. 141 ss. (9-te Aufl. von Geiger, 1904).

unora din micile state se aflau stăpânitori nelegitimi, unii foşti „condottieri“, al căror drept de a guvernà se întemeià adesea numai pe violenţă. Cari puteau fi sentimentele populare faţă de aceşti tirani, nu e greu de închipuit. Unul din prosatorii de frunte ai timpului, Boccacio, nu se sfià să scrie: „Sunt eu oare dator să dau usurpatorului numele de rege sau de principe şi să-i păstrez credinţă?—nu, căci este un vrăjmaş al binelui public; împotriva lui pot să mă slujesc de arme, de spioni, de viclenie; e un lucru sfânt şi de mare nevoe; nu există jertfă mai plăcută zeilor decât sângele de tiran“ [1])—Şi'n adevăr, revoltele, conjuraţiile, trădările, asasinatele politice, alcătuesc adesea, în bună parte, istoria lăuntrică a micilor state italiene.

Asemenea împrejurări sunt însă o aspră şcoală pentru popoare, şi, mai ales, desvoltă până la exaltare puterile sufleteşti ale indivizilor mai bine înzestraţi. Mai întâi pe ale celor ambiţioşi. Prin vaza pe care o dă succesul, fie pe câmpul de răsboiu, fie în viaţa potitică sau economică, precum şi — mai adesea—prin abilitate, viclenie sau violenţă, oricine puteà ajunge, în statele italiene, pe treptele cele mai înalte ale ierarchiei sociale; nici o piedecă de drept nu i se mai opuneà cu destulă tărie; tot ce i se cereà, erà numai *să poată*, să aibă amestecul de energie şi îndrăsneală, de inteligenţă şi lipsă de scrupule, pe care contimporanii îl caracterisau prin cuvântul „virtù“. Enea Silvio exprimà de sigur sentimentul general al timpului, când scrià într'unul din comentariile sale istorice: „în Italia noastră cea iubitoare de schimbări, în care nimic nu mai e statornic şi nici o domnie tradiţională nu mai există,

[1]) De casibus virorum illustrium, II, 5. Cf. Burckhardt, op. cit, I, 59.

sclavii pot uşor să ajungă regi" [1]). Dar odată ajunşi, le trebuià acestor stăpânitori de fapt—nu şi de drept —o încordare a tuturor puterilor sufleteşti, pentru ca să se poată menţineà în mijlocul primejdiilor de tot felul. Ei înşişi cereau, la rândul lor, o asemenea încordare dela toţi cei ce-i serveau, ca funcţionari administrativi, diplomaţi sau militari, până şi dela literaţii, pe cari îi întreţineau la curţile lor, ca să le scrie istoria sau să le cânte strălucirea [2]).

Iar supuşilor, cari nu luau parte în nici un chip la viaţa politică a statelor guvernate de tirani, răul, pe care-l vedeau cu ochii dar nu-l puteau împiedecà, le desvoltà în mod firesc spiritul critic. Càt de puternică erà această atitudine sufletească la Italienii din timpul Renaşterii, ne-o poate arătà una din formele ei cele mai visibile. Neputându-se manifestà totdeauna liber, spiritul critic îmbrăcà adesea haina ironiei. Satira muşcătoare, gluma perfidă, păcăleala răutăcioasă, anecdota înţepătoare, înfloreau în veacul al XV-lea, nu numai în cadrele literaturii propriu zise, ci şi, mai ales, în viaţa de toate zilele, cu o exuberanţă, pe care astăzi ne e greu s'o pricepem. Vestiţi în toată Europa prin repeziciunea cu care prindeau ridiculul şi fineţa cu care l exprimau, Italienii dedeau pe acele vremuri un mare contingent de oameni de spirit, ce trăiau din humorul lor ca dintr'o meserie, fie pe la curţile domnitoare, fie independenţi; unii dintr'înşii au jucat chiar şi un rol politic, ca vestitul Pietro Aretino. Dar însemnătatea de căpetenie a spiritului critic, ca atitudine sufle-

[1]) Opera, p. 251. Cf. Burckhard, op. cit., I, p. 26.

[2]) Caracteristică pentru modul cum erau trataţi literaţii la curţile domnitoare, e legenda, după care Leon al X-lea,—de o dărnicie proverbiolă cu „poeţii săi", când erà mulţumit de ei, punea să-i bată cu biciul, când făceau versuri proaste.

tească, stă în faptul, că desvoltă independența individului, deprinzându-l pe nesimțite să nu mai respecte nici o autoritate.

In statele republicane, de asemenea, luptele dintre partide, pe cari firea pătimașe a Italienilor le făceà adesea foarte violente, ascuțeau puterile sufletești ale tuturor. Exilul, așà de frecvent în aceste state, ca pedeapsă politică, tindeà la rândul său cu putere la întărirea individualismului. Cei exilați pentru părerile lor, se simțeau cu atât mai îndemnați să stăruiască într'însele și-și oțeleau astfel caracterul. De aceea și erà privit exilul, de oamenii timpului, ca o cinste. Petrarca ziceà, că exilatul e un om superior, întru cât a dovedit că nu se poate împăcà nici cu suveranii usurpatori, nici cu tiranul cel cu multe capete, care se chiamă popor [1]). Iar de această pedeapsă politică se uzà și se abuzà atât de mult, încât exilații formau adesea colonii întregi în orașele în cari se stabileau; așà erau bunăoară Florentinii în Ferrara.

Odată desvoltate însă prin luptele politice, puterile sufletești ale cetățenilor se exercitau, firește, și în alte direcții. Nu e desigur numai o simplă coincidență, că dintre toate statele republicane ale Italiei, acela, în care partidele politice au apărut mai de timpuriu, au fost mai bine diferențiate și au luptat mai cu strășnicie, adică Florența, a jucat și rolul cel mai însemnat în mișcarea culturală a Renașterii. Veneția, cu toată organisarea ei republicană, a avut o viață politică mai liniștită, — și a contribuit mai puțin, mult mai puțin, la această mișcare. Florența a dat de timpuriu poeți și prosatori de frunte, ca Dante,

---

[1]) De remediis utriusque fortunae, II, dial. 67 și 124. Asupra acestei opere a lui Petrarca vom reveni în capitolul asupra stoicismului.

Petrarca, Boccacio, Macchiaveli, pe lângă numeroşi alţi artişti de toate categoriile, pe când Veneţia nu s'a ilustrat decât mai târziu, către sfârşitul Renaşterii, prin cunoscuta sa şcoală de pictură.

## II.

Aceste împrejurări politice şi sociale, cu toate părţile lor rele, au fost o puternică pârghie de progres. Ele au deşteptat pe individ din amorţeala sufletească, în care îl ţinea cufundat apăsarea tradiţiilor medievale, şi, aruncându-l în valurile turburi ale unei vieţi frământate, în care aceste tradiţii nu mai aveau puterea cârmuitoare de altădată, l-au deprins să trăiască şi să gândească prin sine însuşi, să caute în propria sa conştiinţă îndreptarul faptelor şi călăuza aspiraţiilor sale. Astfel a apărut, în Italia mai întâi, omul modern, liber în judecata şi acţiunile sale faţă de autorităţile tradiţionale. Această libertate sufletească este puterea, care a pus capăt veacului de mijloc. In vălmăşagul întâmplărilor politice şi sociale, ne-ar fi greu să tragem linia de despărţire, dela care înainte încep timpurile nouă. In evoluţia culturală însă e mai uşor. Când apare, la individualităţile de elită, libertatea sufletească faţă de autorităţile tradiţionale, negurile trecutului încep a se risipì şi zorile viitorului se arată, sfioase şi tremurătoare, la orizontul culturii europene.

In veacul de mijloc, omul se cunoşteà pe sine însuşi numai ca *parte*: ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei comunităţi politice sau religioase, — şi nu gândeà, nici nu lucrà, decât numai ca *totul* în care erà cuprins. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase aşà de mari de oameni, cugetând şi simţind, trăind

şi lucrând în acelaş fel. In pragul Renaşterii, împrejurările istorice deprind pe om, în Italia cel puţin, să se considere pe sine însuşi ca *întreg*, ca individ în înţelesul etimologic al cuvântului, să descopere că are şi drepturi, nu numai datorii, şi să dorească mai presus de toate libertatea de a fi el însuşi, de a gândi şi lucrà prin sine însuşi.

Erà de altfel, acì, o evoluţie firească, pe care împrejurările istorice n'au făcut decât s'o grăbească, dar care s'ar fi îndeplinit în orice cas. Copiii, până la adolescenţă, n'au o individualitate proprie; ei împrumută ideile şi imită faptele părinţilor; când se desvoltă însă şi iau conştiinţă de firea lor individuală, nu doresc nimic mai cu tărie decât libertatea de a fi ceeace sunt, de a urmà nesupăraţi gusturile şi aplecările lor, în toate direcţiile. Tot aşà, popoarele barbare, cari au năvălit în Europa la sfîrşitul erei vechi şi la începutul celei nouă, se aflau, din punct de vedere cultural, în faza copilăriei, şi aveau nevoe de o lungă educaţie. Această educaţie le-au făcut'o cele două mari puteri ale veacului de mijloc, feudalismul şi, mai ales, creştinismul. Când însă au început să se apropie de adolescenţa vieţii lor sufleteşti, popoarele europene au simţit nevoia să scuture jugul vechilor puteri educatoare, spre a se puteà desvoltà mai departe potrivit cu firea lor individuală. Caracteristică, pentru această evoluţie, este isgonirea din ce în ce mai desăvârşită din viaţa culturală a limbei latine, care fusese limba comună a evului mediu, şi întrebuinţarea limbilor naţionale.

O evoluţie firească împingeà dar popoarele la sfârşitul evului mediu, către o viaţă nouă. Iar împrejurările istorice au voit, ca această viaţă să înceapă mai întâi în Italia, prin emaniciparea individualităţilor de elită, prin dorinţa lor intensă de libertate sufle-

tească. Manifestările acestei independenţe ne întâmpină la fiecare pas în viaţa statelor şi oraşelor italiene din timpul Renaşterii. Pe cele mai însemnate şi de ordin intelectual, le vom cercetà pe larg mai departe. Acì vom relevà în treacăt numai una singură, neînsemnată şi de ordin material, dar totuşi foarte caracteristică. Către sfârşitul veacului XIV-lea lipseà cu desăvârşire, în nordul Italiei şi cu deosebire la Florentini, orice regulă comună sau „modă" pentru îmbrăcămintea bărbătească. Spre a se deosebì cât mai mult de „ceilalţi", fiecare se îmbrăcà cum îi plăceà. Idealul fiecăruia erà pe atunci să fie, până şi în îmbrăcăminte, un „uomo singolare" [1]).

## III.

Odată cu deşteptarea individualismului, s'a trezit în mod firesc, în pragul Renaşterii, şi interesul pentru cadrul vieţii omeneşti, în înţelesul cel mai larg al cuvântului. In evul mediu preocupările tuturor se îndreptau spre viaţa viitoare; cadrul în care se desfăşurà viaţa lor pământească le erà indiferent, iar biserica făceà totul pentru ca acest cadru să nu-i atragă şi să nu-i absoarbă prea mult. Ascetismul creştin se sileà să abată spiritele nu numai dela plăcerile vinovate ale trupului şi dela distracţiile primejdioase ale lumii, dar şi dela contemplarea curată a frumuseţilor naturii. Unul din scriitorii de frunte ai creştinismului, sfântul Augustin, ziceà în confesiunile

---

[1]) Cf. Burckhard, op. cit. I, p. 142, nota 1.—Collucio de' Salutati, umanistul de care vom vorbì mai târziu în capitolul asupra stoicismului, se plângeà de asemenea într'una din scrisorile sale, că compatrioţii săi florentini căutau „quotidies vestium novos habitus invenire". Epistolario di Collucio Salutati (a cura di Francesco Novati, Roma 1891—96), vol. I, p. 169.

sale, că neastâmpărul oamenilor, cari aleargă încoace şi încolo, ca să admire munţii înalţi, pădurile pline de umbră şi pâraele spumoase, sau întinderile mării, valurile oceanului şi drumurile stelelor, [1]) e un păcat fiindcă îi face să se uite pe ei înşişi şi scopul vieţii lor, care este mântuirea sufletului. Şi astfel iubirea naturii, aşà de vie în antichitate, se stinge aproape cu totul în veacul de mijloc. Pentru poesia medievală, natura, cu nesfârşitele ei bogăţii de forme şi colori, aproape nu există. Cu drept cuvânt s'a zis, [2]) că cetind versurile trubadurilor n'am puteà nici de cum să ghicim, că aceşti cântăreţi ai iubirii îşi petreceau viaţa în castelele feodale, ale căror ruine, — aşà de minunat aşezate, pe înălţimi ce domină de regulă privelişti întinse, cu văi şi câmpii, cu râuri şi lacuri — le admirăm astăzi cu nesaţiu. Nimic nu aminteşte, în cântecele lor, peisagiile, în mijlocul cărora se desfăşurau amorurile nobililor cavaleri şi frumoaselor castelane, turnirurile şi cavalcadele, duelurile şi răsboaele, serbările şi paradele, — toată pompa militară şi tot farmecul sentimental al vieţii feudale, văzute fireşte prin prisma poesiei.

Cu începutul veacului al XIV-lea, apar în Italia primele semne ale deşteptării simţului pentru natură. Dante, Petrarca, Boccacio, încep să descrie aspectele ei frumoase, şi, mai ales, efectul acestor aspecte asupra sufletului omenesc. Colorile de cari se slujesc ei sunt departe de a aveà intensitatea acelora ale descriptivilor contimporani; dar sentimentul lor e poate tot aşà de adânc. Acest sentiment îi împinge să caute adesea, fără nici o intenţie literară, peisagiile caracteristice, să facă excursii, să călăto-

[1]) Cf. Confessiuni, X, 8, 6.

[2]) Burckhardt, op. cit., II, p. 16.

rească, să se sue, uneori cu mari greutăţi, pe vârfurile munţilor înalţi, spre a puteà cuprinde cu ochii întinderi cât mai mari, comori cât mai bogate de forme şi colori. Biografii lui Petrarca au relevat adesea rolul, pe care l-a jucat în evoluţia lui sufletească, ascensiunea pe muntele Ventoux, de lângă Avignon [1]). El însuşi povestea într'o scrisoare impresia pe care i-au făcut-o pădurile de lângă Reggio, iar descrierea unei furtuni la Neapole e una din cele mai frumoase pagini în proză ale marelui poet.

Dar pe pământul clasic al Italiei nu sunt numai frumuseţile naturii, cari atrag privirile omului redeşteptat. Nenumărate ruine îi amintesc la fiecare pas un trecut, de care nimeni nu se ocupase până atunci. Ca rămăşiţe ale unei vieţi păgâne, aceste ruine fuseseră ocolite, în evul mediu, cu dispreţ sau cu teamă. De o cercetare obiectivă, istorică, a însemnătăţii lor, nu puteà fi nici vorbă pe acele vremuri. Pe creştinii drept credincioşi trecutul nu-i interesà; mintea lor era îndreptată numai spre viitor; grija lor de căpetenie erà să-şi pregătească sufletul pentru viaţa de apoi. Rare — foarte rare — excepţii se găsesc, fireşte, şi în evul mediu [2]); dar în Italia din timpul Renaşterii nu mai avem aface cu excepţii, ci cu un sentiment general. Ruinele şi semnificarea lor preocupă, e drept, la începutul timpurilor nouă numai pe câţivà cugetători de frunte; dar încetul cu încetul cultul lor se întinde şi se întăreşte, spre a deveni în cele din urmă obştesc.

Printre îndrumătorii spiritului public italian în această direcţie se găsesc, în primul rând, marii săi

---

[1]) Cf. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums (Dritte Aufl. von Lehnerdt 1893) vol. I, p. 130.

[2]) William of Malmesbury, Mirabilia Romae.

poeţi şi prosatori din veacul al XIII-lea şi al XIV-lea. Dante zicea, că fiecare piatră din zidurile Romei e sfântă şi nu trebue atinsă decât cu respectul, ce se cuvine unui trecut plin de mărire. Petrarca, când a pus pentru prima oară piciorul pe pământul cetăţii eterne, a fost cuprins de o adâncă emoţie. Zile întregi rătăceà printre ruinele părăsite, evocând, cu puterea închipuirii sale poetice, vremile lor de strălucire, şi trăind ca în vis viaţa romană de altădată. Adesea ori se suià, singur sau cu prietenul său Giovanni Colonna, pe bolţile termelor lui Diocleţian, de unde privirile-i înduioşate alunecau în voe peste dărîmăturile triste, ce acopereau, pretutindeni, vechia câmpie romană. In asemenea momente de contemplare, nostalgia trecutului măreţ se amestecă în sufletul său cu dorul adânc al unui viitor mai bun, pentru mult încercatul pământ al patriei sfâşiate şi umilite. O Italie liberă, unită, puternică, ca vechiul imperiu al lui August, având în frunte-i glorioasa „urbs“ de altădată, restabilită în toată strălucirea-i antică — iată visul ce ispiteà adeseà mintea marelui poet. Şi nu numai pe a lui. Cola di Rienzo, vestitul tribun, visà şi el frumosul vis, şi a şi încercat să-l înfăptuiască. Incercarea lui n'a isbutit, — nici împrejurările nu-i erau prielnice, nici el însuşi nu erà omul potrivit pentru o asemenea faptă; dar iubirea lui pentru trecut n'a pierit fără urmă; ea a produs lucrarea intitulată „Descriptio urbis Romae“ — care cuprindeà cea dintâi enumerare şi cel dintâi studiu serios al monumentelor vechi (1344—47) [1].

Câţivà ani mai târziu Fazio degli Uberti aşterne în opera sa „Dittamondo“ impresii de călătorie, printre cari descrierea antichităţilor italiene, şi în deo-

---

[1]) După «Mirabillia Romae» a lui Malmesbury.

sebi a celor romane, ocupă un loc de frunte. In fine, în prima jumătate a veacului al XV-lea, lucrările acestor începători sunt urmate de studii propriu zis archeologice. Poggio Bracciolini, Leon-Battista degli Alberti, Biondo de' Forli, pun studiul ruinelor în legătură cu autorii vechi, și nu se mărginesc numai să explice pe cele păstrate, ci caută mai ales să reconstitue pe cele dispărute.

Sub influența acestor preocupări savante, un puternic curent de curiozitate populară se formează. Mulți se duc la Roma, nu ca altă dată, ca să ia parte la procesiunile bisericești, ci ca să vadă și să admire ruinele. Asemănarea vădită dintre limba italiană și limba vechilor inscripții de pe monumente, izbește și înfierbântă închipuirea populară. Toți încep să simtă înrudirea cu trecutul; toți încep să înțeleagă, că ruinele, pe cari unii le ocoleau cu nepăsare iar alții le batjocoreau, răpindu-le pietrele pentru construcții și arzându-le marmora spre a face din ea ciment, au o valoare nepreţuită, nu numai științifică, ci și națională. Vechile cuvinte ale lui Dante: fiecare piatră din zidurile Romei trebue să fie înconjurată cu respect și admirație, sboară din gură în gură și devin crezul noului cult. Papii încep să ia măsuri pentru conservarea ruinelor; iar subt Leon al X-lea, Rafael însuși, celebrul pictor, e însărcinat cu restaurarea Romei antice.

Sunt nenumărate formele acestei iubiri pentru trecut, care se deșteaptă în Italia, în pragul timpurilor nouă. Una din cele mai isbitoare e mania colecțiunilor. Incepând cu Petrarca, mulți se apucă să adune antichități de tot felul: sculpturi, pietre cu inscripții, vase, monede, arme, etc. In veacul al XV-lea, peninsula italică nu mai ajunge celor ce caută asemenea rămășițe ale trecutului; toate țările, asupra că-

rora se întinsese altădată stăpânire romană, sunt puse la contribuţie. Ciriaco de' Pizzicoli, unul din archeologii de frunte ai acestui veac, cutreeră Grecia şi insulele archipelagului, pătrunde în Turcia, trece în Asia, în Africa, şi se întoarce cu o bogată colecţie de inscripţii, monede, şi mai ales, desemnuri. —Dacă însă această formă a iubirii pentru trecut rămâne, ca manifestare savantă, mărginită mai mult sau mai puţin, în cercurile culte, sunt şi altele, cari, prin chiar neseriositatea lor, ne arată, ce adânc pătrunsese, pretutindeni, amintirea şi cultul lumei vechi. Aşà bunăoară, familiile nobile sau bogate puneau să li se alcătuiască genealogii, cari să le arate ca trăgându-se din vechile neamuri romane. Familia Massimi pretindeà că se coboară din Q. Fabius Maximus; familia Cornaro din iluştrii Cornelii, familia Barbo din Ahenobarbus, etc. Poporul de rând luà şi el parte, în felul său, la însufleţirea generală. Nimic nu-i plăceà mai mult decât cortegiile festive cu subiecte istorice. Carnavalurile, cari aveau pe atunci, la Roma şi la Veneţia mai ales, o strălucire extraordinară, cu mari serbări populare, măşti, retrageri cu torţe, cortegii costumate, etc., trebuiau să reprezinte adesea triumful vre-unui vechiu general sau împărat roman. Specialitatea cortegiilor istorice, a căror amintire s'a păstrat şi în literatura timpului, o aveà, în deosebi, Florenţa. Un asemenea cortegiu, organizat de Jacopo Nardi, sub Lorenzo de' Medici, erà compus din şease care; cel dintâi reprezentà epoca lui Saturn; pe al doilea se aflà Numa Pompiliu, înconjurat de sacerdoţi în costume antice; al treilea purtà pe T. Manlius Torquatus, însoţit de senatori călări şi precedat de lictori cu fasce; pe al patrulea se ridicà Iulius Caesar, înconjurat de legionari; pe al cincilea tronà August în mijlocul li-

teraţilor din timpul său; al şeaselea, în sfârşit, represent moartea evului mediu şi naşterea timpurilor nouă: dintr'un cadavru acoperit cu o armură de fier ruginită ieşeà un copil aurit, ţinând în mână o ramură de laur.

Şi'n adevăr, în mijlocul entusiasmului general pentru antichitatea clasică, evul mediu expirà, în toate manifestările sale de căpetenie. Nicăieri nu se vede mai bine orientarea nouă a spiritului public, ca în artă. Pretutindeni, în architectură, sculptură, pictură, formele medievale sunt înlocuite cu forme clasice. Arcul roman ia locul ogivei gotice, svelta coloană liberă, de origine greacă, răstoarnă greoiul pilastru germanic alcătuit din colonete împreunate, cupola vastă şi maiestoasă isgoneşte înaltele turnuri ascuţite ale catedralelor nordice. Iar figurile de martiri creştini, pline de suferinţă şi extas mistic, trupurile slabe, istovite de ascetism şi înţepenite în costumele lor hieratice, din sculptura şi pictura evului mediu, sunt înlocuite cu figuri senine zâmbitoare, ce privesc par'că viaţa cu ochi antici, şi cu nuduri păgâne, pline, calde, mlădioase, triumfând par'că de sănătate şi frumuseţe plastică.

## IV.

In acelaş timp cu iubirea pentru monumentele artistice ale antichităţii, se deşteaptă în Italia, la începutul timpurilor nouă, un interes adânc pentru literatura — şi, în genere, pentru cugetarea — lumii vechi. Semnul cel mai vădit al acestei porniri e zelul neîntrecut, cu care se caută pretutindeni manuscrisele antice şi sacrificiile băneşti — uneori enorme — cari se fac pentru cumpărarea, copierea şi răspândirea lor.

Petrarca a fost și în această privință un îndrumător de frunte. Iubirea sa pentru autorii latini aveà un punct de plecare cu totul neobicinuit. Găsind printre cărțile tatălui său câtevâ din scrierile lui Cicero, Petrarca se apucase, ca copil, să le citească, cu toate că nu le puteà înțelege, și urechea sa de viitor poet rămăsese fermecată de sonoritatea, ritmul și armonia limbii marelui orator. Mai târziu, când a învățat bine latinește, poesiile lui Vergilius l'au umplut de admirație și l-au făcut să vadă în limba și arta stilistică a celor vechi un ideal de o incomparabilă frumusețe. De acì a pornit pasiunea sa pentru autorii clasici, ale căror scrieri le căutà pretutindeni în numeroasele sale călătorii. Prietenii și admiratorii săi erau de asemenea puși la contribuție; pe toți poetul îi rugà cu stăruință, să cerceteze prin mânăstirile de prin părțile lor, dacă nu se găsesc cumvà manuscrise vechi, cu scrieri necunoscute încă, de-ale autorilor săi favoriți.

Această pasiune pentru autorii clasici erà întreținută — și exaltată — la contimporanii și urmașii lui Petrarca, de teama, ca operele lor să nu se piardă, din pricina nepăsării revoltătoare, cu care erau lăsate în părăsire manuscrisele vechi, prin mănăstirile pe unde se mai aflau. Boccacio povesteà cu o nestăpânită indignare cele ce văzuse în mânăstirea Benedictinilor din Monte-Cassino, care fusese totuși, în evul mediu, un adevărat centru de viață intelectuală. Intrebând unde e biblioteca, un călugăr, mirat de dorința ciudată a străinului de a vedeà vrafurile de pergamente prăfuite și mâncate de șoareci, i-a răspuns cu dispreț: «Uite colo sus, poți să te sui singur, e deschis». Și în adevăr, odaia în care erau păstrate cărțile n'aveà nici măcar uși, necum încuetori, cari să-i păzească comorile. Cercetând câtevà manuscrise,

Boccacio a fost isbit, pe deoparte de valoarea lor nepreţuită, iar pe dealta de starea lor deplorabilă: bucăţi întregi de pergament — tăiate sau smulse — lipseau, mutilând pe alocurea 'cu desăvârşire înţelesul textului. „Plângând de necaz“ şi ne mai putându-se stăpânì, marele admirator al antichităţii s'a coborât în curtea mânăstirii şi pe cel dintâi călugăr care i-a eşit în cale l-a apostrofat cu violenţă, întrebându-l de ce îşi bat joc cu atâta barbarie de lucruri aşà de scumpe? Călugărul i-a răspuns liniştit, că „fraţii scriitori“ aveau nevoe de pergament ca să scrie rugăciunile pe cari le vindeau credincioşilor — mai ales femeilor şi copiilor — de prin prejur[1]).

Tot aşà povesteà poetul Agapito Cenci amărăciunea de care a fost cuprins când s'a dus, cu mai mulţi prieteni, să vadă biblioteca mânăstirii din St. Gallen, — un alt centru vestit în evul mediu prin erudiţia călugărilor săi. Cărţile erau îngrămădite fără nici o regulă într'un turn întunecos al bisericii, pline de praf şi de mucegai, unele pe jumătate putrezite de umezeală, altele roase de şoareci. „Am plâns şi ne-am tânguit cu toţii, ziceà poetul, când am văzut cum îşi pierdeà limba latină podoabele ei cele mai frumoase; dacă biblioteca ar fi putut vorbì, ne-ar fi strigat desigur: o voi, cari iubiţi graiul străbun, nu mă lăsaţi să pier în această părăsire, sub dispreţul barbarilor germani“ [2]).

De acì graba, cu care încep toţi să caute manuscrisele vechi, ca să le scape de peire. Printre aceşti cercetători locul de frunte îl ocupă Poggio Bracciolini şi Guarino da Verona, doi din umaniştii cei mai însemnaţi ai Renaşterii. Alţii, cu mai puţin

---

[1]) Voigt — Die Wiederbelebung, etc. I, 233.
[2]) Voigt, op. cit. I, p. 237.

talent sau mai puţine cunoştinţe filologice, şi-au jertfit totuşi timpul şi averile pentru adunarea şi copiarea manuscriselor vechi. Aşà erà bunăoară Niccolò Nicoli, un negustor din Florenţa şi prieten al lui Cosimo de' Medici. Poetul Antonio Beccadelli, zis şi Panormita, autorul celebrei colecţii de epigrame întitulate „Hermaphroditus", şi-a vândut moşia, ca să poată cumpărà un manuscris cu operele lui Titus Livius. Despre cardinalul Bessarion, asupra cărui vom revenì mai jos, se spuneà, că cheltuise pentru biblioteca sa un milion şi jumătate de lei, o sumă enormă pentru acele vremuri. Până şi papii, luaţi de curent, şi fără să'şi deà seamă de primejdia ce se ascundea pentru Biserică în această desgropare a ideilor antichităţii, au început să adune cărţi vechi. Despre Nicolae al V-lea se povesteà, că făcuse încă de pe vremea când erà un simplu călugăr datorii mari, ca să poată cumpărà cărţi. Această pasiune nu l'a părăsit nici pe scaunul pontifical şi manifestarea ei de căpetenie a fost întemeiarea bibliotecei vaticane. O altă bibliotecă însemnată pe acele vremuri erà cea din Urbino, întemeiată de către Federigo de Montefeltro, care întreţineà în permanenţă câte 30—40 scriitori, ocupaţi să copieze pentru el, în diferite locuri, manuscrise vechi, şi cheltuià în acest scop sume foarte mari.

Nenumărate mici amănunte ne arată, cât de adâncă şi de întinsă erâ această dragoste pentru autorii vechi. Astăzi, la cărţile tipărite, forma externă nu mai are nici o importanţă. Pe atunci însă, în semn de respect pentru conţinutul lor, manuscrisele, în cari se copiau operele antichităţii, trebuiau să fie frumos caligrafiate, împodobite cu miniaturi şi cât mai luxos legate. In biblioteca din Urbino, bunăoară, volumele erau de regulă îmbrăcate în argint şi cati-

fea roşie. Când au sosit din Germania primele cărţi tipărite, pe la jumătatea veacului al XV-lea, italienii au rămas surprinşi şi indignaţi de aspectul lor barbar. Federigo, ducele din Urbino, a mers chiar până acolo încât a declarat, că i-ar fi ruşine să pună în biblioteca sa o carte tipărită. Pe de altă parte, cu toată scumpetea manuscriselor, pasiunea bibliomanilor erà aşà de întinsă, încât spiritul satiric al Italienilor a găsit într'însa un nesecat isvor de inspiraţie. Legendar devenise bunăoară, printre glumeţi, un bătrân din Brescia, care erà gata să deà tot ce aveă—„casa şi curtea, nevasta şi copiii, chiar şi pe sine însuşi“—ca să cumpere cărţi. Iar despre filologi se ziceà adesea, că preţuiau manuscrisele ca vinul, mai mult după vechimea, decât după conţinutul lor [1]).

V.

Mai puţin, mult mai puţin studiată erà, la început, antichitatea grecă, din pricină că limba, în care se păstrau rămăşiţele ei, erà aproape necunoscută în Italia. Dar dorinţa de a o cunoaşte, trezită mai ales de admiraţia pe care o arătau vechii scriitori latini pentru cultura greacă, erà foarte vie, încă din veacul al XIV-lea. Petrarca a mers şi acì înaintea tuturor. Îndemnat mai ales de însufleţirea cu care vorbeà Cicero, autorul său favorit, de filosofii greci, poetul şi-a propus să înveţe limba vechei Hellade. Ocasia i-a oferit-o venirea la Avignon, unde se află pe atunci, a călugărului Barlaamo, ca să trateze cu papa Benedict al XII-lea, ca delegat al împăratului Andronikos, asupra unirei bisericilor de răsărit şi apus.

---

[1]) Cf. Burckhardt, op. cit. I, 208.

Acest Barlaamo erà după naştere calabrez, dar trăise multă vreme în Byzanţ; cu el a încercat Petrarca să înveţe greceşte, dar fără mult folos. Când, mai târziu, un alt bizantin, Nikolaos Sigeros, care fusese de asemenea ca delegat la curtea papală, i-a trimis din Constantinopole un manuscris al poemelor homerice, Petrarca, arzând de dorinţa de a le cetì, a pus la cale, împreună cu Boccacio, o traducere latină a lor. Datorită lui Leonzio Pilato, un grec din Calabria, care nu pricepeà destul de bine pe Homer şi nu ştià destul de bine latineşte, această traducere a jucat, cu toate lipsurile ei, un oarecare rol în evoluţia umanismului italian. Printr'ânsa au luat cunoştinţă Petrarca şi Boccacio de cuprinsul poemelor homerice şi însufleţirea lor, mai mult decât valoarea traducerii, a deschis multora gustul pentru literatura greacă. In a doua jumătate a veacului al XIV-lea, câţivà tineri italieni se duc la Constantinopole, cum se duceau altă dată tinerii romani la Atena, ca să înveţe greceşte. Către sfârşitul aceluiaşi veac, însă, oraşele italiene găsesc mai potrivit să aducă la şcolile lor dascăli greci din Bizanţ, ca să scutească tinerimea de drumul cel lung şi greu. Cel dintâiu din aceşti dascăli e Manuelis Chrysoloras, adus cu oarecari sacrificii, în 1396, de către şcoala înaltă — aşà numitul „studio“—din Florenţa. Asemenea dascăli mai au, la începutul veacului al XIV-lea şi alte oraşe; Roma, Veneţia, Padua, Verona, Bologna, întreţin, unele în chip statornic, altele numai vremelnic, la şcolile lor, catedre de limba şi literatura greacă.

Două evenimente istorice dau însă, în cursul veacului al XV-lea, un puternic avânt studiului antichităţii eline, îndreptând mai ales spiritele către adâncirea acelora din filosofii vechi, cari nu fuseseră cunoscuţi—sau prea puţin şi nu în formele lor origi-

nale—în evul mediu. Aceste două evenimente sunt: conciliul pentru unirea bisericilor de răsărit și apus și căderea Constantinopolei sub domnia Turcilor. Impulsul dat de aceste evenimente, a fost așà de fecund, încât multă vreme istoricii au datat marea mișcare a Renașterii italiene dela jumătatea veacului al XV-lea și în legătură cu ele, deșì începuturile ei erau cu mult mai vechi.

Ingrijați de atacurile repetate ale Turcilor, împărații bizantini s'au gândit să caute din vreme ajutoare în Apus. Spre a interesà mai de aproape pe principii apuseni, Ioan al VIII-lea Paleologul a încercat să grăbească unirea bisericii ortodoxe cu cea catolică, unire de care fusese vorba de mai multe ori și mai de mult. In acest scop s'a adunat în 1438 la Ferrara un conciliu, care a fost apoi strămutat, pentru mai multe motive, la Florența. Impăratul însuși a venit să asiste la lucrările marei adunări teologice și politice, în mijlocul unei impunătoare suite de mitropoliți [1]), episcopi și învățați laici de toate categoriile. Elita intelectuală a imperiului bizantin a fost pusă astfel în contact cu umaniștii italieni Din acest contact au isvorît numeroase îndemnuri culturale, pe cari le-a ajutat să se înfăptuiască un al doilea eveniment istoric, și anume, căderea Constantinopolei sub domnia Turcilor.

Ca o răsbunare a înfrângerilor din trecut, a victoriilor lui Alexandru cel mare, a expedițiilor romane și a cruciatelor, un popor asiatic năvăleà de astădată în Europa, nu ca hordele barbare de odinioară, ci în falange răsboinice disciplinate și urmărind un scop precis. In 1453 Turcii ocupă capitala imperiului bizantin și se întind cu repeziciune în pe-

---

[1]) Printre cari se aflà și mitropolitul Moldovei, Damian.

ninsula balcanică, spre a amenință apoi Europa centrală. Masele inconștiente se pleacă pretutindeni sub jugul lor; dar cei ce duceau o viață mai luminată, preferă să iea drumul pribegiei. Printre aceștia sunt în primul rând învățații, cari iau cu ei manuscrisele prețioase, rămășițele scumpe ale unei culturi condamnate să piară definitiv de pe pământul ei de obârșie. Cei mai mulți dintr'înșii trec în Italia, care, în urma acestei colonisări spirituale, merită pentru a doua oară în istoria universală numele de Grecia mare.

Efectele acestui contact mai intensiv al umanismului italian cu vechia cultură elină sunt multe și felurite. Cel care ne intereseazâ acì în deosebi, e apariția unei mișcări filosofice de o vioiciune cu totul neașteptată, și care constă, în cea mai mare parte, în încercarea de a reînvià sistemele vechilor cugetători greci.

## II.

# SISTEME VECHI, CURENTE NOUĂ

Printre învăţaţii greci veniţi la conciliul din Florenţa, cel mai însemnat erà fără îndoială Georgios Gemistos Plethon. Cunoscut de compatrioţii săi subt numele de „înţeleptul“ şi înconjurat, ca atare, cu un adânc respect, acest teolog erà în realitate un cugetător independent, un reformator, care îşi propusese să întemeeze o religie nouă, cu ideile filosofice ale neoplatonismului. Născut în Byzanţ,[1]) dar trăind în Grecia propriu zisă, la Misitra, în Laconia, Plethon adunase în jurul său un număr de admiratori şi adepţi, cunoscuţi subt numele de „aleşi“, — şi representà astfel în mişcarea teologică a imperiului de răsărit un punct de vedere mai înalt, oarecum filosofic. Opera sa, întitulată *Precepte* [2]), erà un amestec ciudat de idei filosofice şi tendinţe mistice. El însuşi numără printre conducătorii săi sufleteşti,

[1]) In 1355; a murit în 1450. Amănunte asupră-i în monografia lui Fritz Schultze, Georgios Gemistos Plethon, Iena 1874. Comp. şi Gass Gennadius und Pletho, Breslau, 1844.

[2]) Sau «Legi». Această operă a fost arsă de adversarul lui Plethon, Gennadios, patriarchul din Constantinopole, şi nu ni s'a păstrat decât în fragmentele editate de C. Alexandre, sub titlul Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα. Aceste fragmente au fost traduse de A. Pellisier sub titlul: Pléthon, traité des lois ou recueil des fragments. Paris, 1858,

alături de Pythagoras, Parmenides, Plato, Porphyrios şi Jamblichos, pe Zoroastru şi magii persani, pe Brahmanii din India, pe Eumolpos, întemeetorul misteriilor eleusinice, pe Minos din Creta, pe Lycurgos legislatorul şi pe Numa Pompilius, regele roman[1]. In tot acest amestec predomină însă Proklos, cel din urmă din representanţii de frunte ai neoplatonismului antic. Iar sistemul întreg al lui Plethon erà un fel de teosofie, pe jumătate păgână, pe jumătate creştină, un fel de interpretare mistică a Universului, care se pierdeà într'o mare de imagini obscure.

In conciliul din Florenţa, influenţa acestui teolog independent a fost neînsemnată. Dar în afară de discuţiile teologice oficiale, în societatea cultă italiană, Plethon şi-a câştigat repede, atât prin cunoştinţele sale filosofice, cât şi prin înfăţişarea sa venerabilă, simpatii, cari au jucat un oarecare rol în mişcarea intelectuală a timpului. Pe când cei mai mulţi din teologii greci, cu înfăţişarea lor barbară, aspră şi incultă, stârneau râsul rafinaţilor umanişti italieni, Plethon, care era un bătrân de optzeci şi trei de ani, cu pletele olimpice, barba lungă şi sprâncenele stufoase, de o albeaţă neprihănită, li se arătà într'o lumină de apostol, de vestitor al unei alte lumi, de crainic al ideilor filosofice ale antichităţii. Şi în adevăr, de aceste idei erà vorba totdeauna, în întâlnirile lui cu fruntaşii societăţii italiene din Florenţa. Când bătrânul apăreà în grădinile lui Cosimo de'Medici, în cercul literaţilor strânşi în juru-i, şi începeà să vorbească de filosofia lui Platon, o însufleţire tinerească îi cu-

---

[1] Pe aceştia din urmă îi cità Plethon ca înaintaşi ai săi în planurile de reformă socială pe cari le propunea. Asupra acestei părţi a operei lui Plethon vom reveni mai târziu, în capitolul care va tratà despre mişcarea ideilor sociale şi politice în timpul Renaşterii.

prindea întreaga ființă; privirea lui adâncă și gesturile lui inspirate, cuvintele lui calde și imaginile lui obscure, impresionau deopotrivă pe ascultatori, cari se credeau transportați în străvechile grădini ale lui Akademos, de pe pământul clasic al Atticei.

Intr'unul din aceste momente de entusiasm a luat desigur Cosimo de' Medici hotărîrea, să întemeieze o nouă Academie platonică, în noua patrie a Muzelor — cum își numeau pe atunci Florentinii orașul. Și spre a o pregătì din vreme, cu spiritul practic, de care dădea dovadă în toate întreprinderile sale,— în cele literare, cașì în cele politice sau negustorești — a ales un tânăr, pe Marsiglio Ficino, fiul medicului său de casă, și i-a dat o educație îngrijită, îndreptată anume în scopul de a face dintr'însul conducătorul Academiei pe care voia s'o întemeieze. Până atunci s'a îngrijit să adune și operele lui Platon precum și pe acelea ale lui Plotin, pentru ca Academia să le aibă la disposiție. Iar când Marsiglio Ficino a ajuns la vârsta de 30 ani, protectorul său l-a însărcinat să traducă aceste opere, spre a le răspândì, și să țină prelegeri asupra lor, spre a le tălmăcì celor doritori de a înțelege. Așà a luat naștere în Florența, pe la jumătatea veacului al XV-lea un curent de idei, care isvorând din adâncimile doctrinelor platonice și neoplatonice, aveà să joace un rol considerabil în mișcarea intelectuală a Renașterii, nu numai în partea ei filosofică, ci și în cea științifică, precum vom vedeà mai jos [1].

Favoarea, cu care a fost primită filosofia lui Platon, își aveà, în parte, causele în spiritul de independență al învățaților italieni, față de doctrinele o-

[1]) Cf. capitolele: Neoplatonismul, Teosofia și Magia, Mișcarea științifică, din volumul al II-lea.

ficiale ale autorităţilor timpului. Fiindcă filosofia oficială a bisericii şi a universităţilor eră cea moştenită din evul mediu, adică cea aristotelică, italienii erau încântaţi, că puteau să-i opună o altă filosofie care li se înfăţişà de asemenea cu nimbul vechimei, şi, mai ales, cu farmecul poetic al unei adâncimi mistice, pe cari n'o aveà cea dintâi.

Ca manifestare a spiritului de independenţă — şi de contradicţie — faţă de evul mediu, ce caracterisează începuturile Renaşterii, ideea de a opune pe Platon lui Aristoteles, apăruse dejà din veacul al XIV-lea. O găsim bunăoară la Petrarca. Marele poet nu cunoşteà filosofia platonică decât din ceeace citise asupră-i în scrierile lui Cicero, ale lui Seneca şi ale sfântului Augustin. Fiindcă însă scolasticii ridicau în slăvi pe Aristoteles şi dispreţuiau pe Platon, —despre care, de altfel nici nu ştiau bine ce scrisese,—Petrarca, mânàt de spiritul de contradicţie, care erà semnul cel mai evident al unui desgust adânc pentru cultura medievală, s'a apucat să batjocorească la rândul său pe Aristoteles şi să recomande contimporanilor pe Platon „divinul",—deşi nu cunoşteà de aproape pe nici unul din aceşti doi cugetători.

Dar încercarea lui Petrarca n'a putut aveà urmări; scrierile lui Platon, deşi câtevà se găsiseră deja de pe atunci, nu puteau fi încă cetite. Au trebuit să vină împrejurările istorice, pe cari le-am văzut, pentru ca, odată cu cunoştinţa limbei greceşti, să poată prinde rădăcini şi însufleţirea pentru filosofia platonică.

Până unde mergeà, în veacul al XV-lea, această însufleţire, ne-o poate arătà faptul, că ea luà în unele cercuri formele unui cult aproape religios. Se zice, că Marsiglio Ficino, aveà drept orice icoană, în camera sa de lucru, un portret al lui Platon, di-

naintea căruia ardeà vecinic o candelă, ca într'un altar. Iar Lorenzo de 'Medici prăznuià în fiecare an la 7 Noemvrie, ziua—presupusă—a naşterii şi morţii filosofului. In vila sa de lângă Florenţa, într'un fel de retragere pioasă, se adunau în aceà zi toţi „fraţii întru Platon“ dela Academie, la un ospăţ solemn, după care se citeà şi se comentà cu evlavie „Banchetul“ maestrului.

La Roma de asemenea apare către jumătatea veacului al XV-lea o academie platonică. Intemeetorul ei erà Pomponius Laetus. Acest învăţat se născuse la Amendolara, în Calabria, şi se trăgeà din marea familie Sanseverini. Fiindcă însă starea sa civilă erà neregulată, îşi luase la început numele de Pietro Calabrese, pe care l'a schimbat apoi cu cel menţionat mai sus, fiindcă academia sa erà întemeiată pe principiul cultului necondiţionat al antichităţii şi membrii ei trebuiau să'şi iea alt nume când intrau într'însa, întocmai ca călugării când intră în mânăstire. Acest cult mergeà până acolo, încât adepţii lui declarau pe faţă, că voiau să răstoarne creştinismul, şi să-l înlocuească cu filosofia lui Platon. Ca formă practică, acest cult impuneà tutulor celor ce'l adoptau, să nu jure, în împrejurările în cari trebuiau să presteze un jurământ, decât numai pe numele filosofului lor. Aceste obiceiuri au deşteptat, fireşte, bănuiala reprezentanţilor bisericii, şi papa Paul al II-lea a căutat să desfiinţeze academia lui Pomponius Laetus. Valoarea ei productivă a fost, de altfel, aproape nulă. De aceea nici nu e menţionată decât numai în treacăt în istoria platonismului italian din timpul renaşterii [1]). Locul de frunte îl ocupă în această isto-

[1]) Cf. Sabellicus, Vita Pomponii Laeti, şi Paolo Giovio, Elogia, p. 76 s. Amănunte interesante asupra academiilor italiene ne dă Ludwig Keller în Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, VII, 1898, p. 269 s.

rie academia florentină, asupra căreia vom reveni mai departe.

II.

Naşterea acestui curent, în favoarea ideilor lui Platon, a fost însoţită de un fenomen curios: de o înviorare imediată a interesului pentru ideile lui Aristoteles, interes care scăzuse mult în urma discreditului scolasticei. Causele acestui fenomen sunt felurite. Mai întâiu, învăţaţii greci, cari veniseră la conciliul din Florenţa, priveau pe italieni cam de sus şi îi considerau, în filosofie cel puţin, ca foarte înnapoiaţi. Dispreţul, cu care representanţii bisericei de răsărit vorbeau de scolastică, adică de filosofia bisericii latine, al cărei cuprins îl formau, în mare parte, ideile lui Aristoteles, nu puteà să nu producă o reacţiune. Unii Italieni s'au apucat dar, spre a răspunde la provocarea oaspeţilor bizantini, să susţină filosofia stagiritului. Incă de pe vremea când conciliul se ţineà la Ferrara, un medic vestit pe atunci şi care aveà o cultură filosofică întinsă, Ugo Benzi din Siena, s'a oferit să combată într'o discuţie „amicală" tezele platonice ale învăţaţilor greci. Discuţia a avut loc, în felul antic, la un banchet, la care au luat parte pe lângă invitaţii bizantini, o sumă de umanişti italieni şi ducele d'Este. Timp de mai multe ceasuri s'au schimbat, cu aprindere, argumente în favoarea lui Platon şi în favoarea lui Aristoteles, până când teologii greci au fost reduşi la tăcere [1]).

[1]) „S'a văzut astfel,ziceà Enea Silvio, că latinii, cari au întrecut pe greci de mult în arta răsboiului şi în gloria armelor, îi întrec de asemenea, în veacul nostru, în ştiinţă şi în toate ramurile erudiţiei". (Europa, cap. XLII). Cf. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums. II, 121.

Ostilităţile erau astfel deschise între adepţii lui Platon şi ai lui Aristoteles. Discuţiile începute la Ferrara s'au urmat la Florenţa, şi, spre a le pune capăt, Plethon a scris, în timpul conciliului chiar cartea sa asupra „Deosebirei dintre Platon şi Aristoteles".

In loc să pună însă capăt discuţiilor, această scriere le-a deschis o nouă cale, şi anume aceea a publicisticei. Plethon considerà opoziţia celor doi filosofi ca ireductibilă, şi, întemeiat pe această convingere, slăveà pe Platon şi batjocoreà pe Aristoteles. Niccolo Sagundino, translatorul oficial al conciliului, mergeà şi mai departe în această direcţie, acuzând pe Aristoteles, că numai din invidie a căutat, în acea parte din scrierile sale în care face istoria cugetării greceşti, să micşoreze meritele lui Platon şi să-l înfăţişeze posterităţii într'o lumină îndoioasă.

Discuţia a început de astădată între delegaţii bizantini, cari, întru cât erau adunaţi din diferite părţi ale imperiului, representau fireşte păreri şi tendinţe diferite. Unii dintr'înşii erau adepţi convinşi ai lui Aristoteles şi nu puteau îngădui ca filosoful lor să fie nesocotit în acest chip. Georgios Skolarios, cunoscut mai târziu ca patriarch al Constantinopolei subt numele de Gennadios, a răspuns la atacurile lui Plethon, lăudând la rândul său pe Aristoteles şi batjocorind pe Platon. Replică lui Plethon a fost aşà de violentă, încât cearta s'a înveninat şi s'a întins şi mai mult. După închiderea conciliului din Florenţa şi răspândirea delegaţilor, discuţiile s'au continuat, cu aceeaş vioiciune, la Roma[1]). Theodoros Gaza din Salonic, un învăţat grec care şi-a câştigat mai

[1]) Cf. Gaspary, Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15-ten Iahrh. — Archiv für Geschichte der Philos., III, p. 50.

târziu un renume ca traducător şi a ocupat şi o catedră de filosofie la Roma subt papa Nicolae al V-lea, a relevat replică lui Plethon, susţinând sistemul lui Aristoteles, ale cărui părţi slabe se datoresc, zicea el, nu erorilor filosofului, ci neînţelegerii comentatorilor [1]).

In contra lui Gaza s'a ridicat cardinalul Bessarion. Acest cardinal era un grec, născut la Trapezunt pe la începutul veacului al XV-lea; tinereţea şi-o petrecuse la Constantinopole, unde îşi făcuse studiile teologice, şi la Misitra, unde ascultase pe „înţeleptul", pe „al doilea Platon", adică pe Georgios Gemistos Plethon, care-l iniţiase în misterele neoplatonismului şi-l admisese în cercul „aleşilor" săi. La conciliul din Florenţa Bessarion luase parte ca arhiepiscop de Nicea, şi fiindcă pledase cu căldură pentru unire, recunoscând cel dintâi printre teologii greci dogmele catolice, fusese numit cardinal al bisericei romane, cu care titlu a rămas apoi la Roma.

Tonul polemicei lui Bessarion cu Gaza era destul de moderat. Dar un partisan al cardinalului, Mihaelis Apostolios, a mers iarăşi prea departe, atacând cu violenţă pe adepţii lui Aristoteles. Atunci a intrat în luptă, ca adversar al lui Bessarion, un alt grec, Georgios Trapezuntios. Stabilit de mai mult timp în Italia, acest învăţat fusese mai întâi profesor de greceşte la Veneţia, luase apoi parte ca secretar al papei la conciliul din Florenţa şi fusese numit profesor de filosofie şi retorică la universitatea din Roma. Scrierea sa, intitulată „Comparaţie între Platon şi Aristoteles", apărută în 1458, venea după o lungă serie de discuţii şi era, ca atare, plină de înţepături la adresa lui Bessarion şi a filosofului

[1]) Cf. L. Stein, Der Humanist Th. Gaza als Philosoph. Archiv für Geschichte der Philosophie, B. II, p. 426.

apărat de el. Răspunsul cardinalului a fost totuşi moderat. Scrierea sa „In contra calomniatorilor lui Platon“ cuprindeà o preţuire împăciuitoare a meritelor filosofiei lui Aristoteles. La această moderaţie a lui Bessarion a contribuit de sigur şi situaţia sa de principe al bisericei romane, situaţie care îi impuneà un oarecare respect pentru filosoful oficial al catolicismului.

## III.

Prin aceste discuţii se întăresc şi se întind, în viaţa intelectuală a Renaşterii italiene, două curente filosofice deosebite,—unul favorabil lui Platon, altul lui Aristoteles. Spre a înlesnì răspândirea ideilor acestor filosofi, reprezentanţii ambelor direcţii se gândesc să le traducă operele. Pentru Platon întreprinderea erà firească, întrucât cele mai multe din dialogurile sale erau încă necunoscute. In veacul de mijloc nu se cunoşteà decât Timaios. De abià în a doua jumătate a veacului XIV-lea a început Francesco Bruni, ca filolog şi fără nici o intenţie de propagandă filosofică, să traducă alte câtevà dialoguri, de curând descoperite. Marsiglio Ficino, conducătorul Academiei din Florenţa, continuă această întreprindere, şi mai traduce, ca completare, şi operele lui Plotin. Prin aceste traduceri, precum şi prin propria lui operă „Theologia platonica“ şi prin prelegerile Academiei, se întind şi se întăresc în Italia ideile neoplatonismului antic, ale căror efecte neaşteptate vom aveà să le studiem mai jos.

Pentru Aristoteles, întreprinderea adepţilor săi de a-i traduce operele, aveà o semnificare specială. Asemenea traduceri existau dejà mai de mult şi în număr considerabil; unele dintr'însele datau din vea-

cul al XII-lea şi al XIII-lea; altele, mai puţin numeroase, erau şi mai vechi. Nouile încercări aveau dar un scop deosebit. Fiindcă adepţii lui Platon relevau în polemicele lor valoarea estetică a scrierilor lui, opunând-o formelor barbare, sub cari se înfăţişă peripatetismul în şcoalele timpului, câţivà umanişti şi-au propus să dovedească, că de aceste forme respingătoare nu erau vinovaţi decât scolasticii medievali.

Cu această intenţie traduce Theodoros Gaza scrierile de filosofie naturală ale lui Aristoteles într'o latinească limpede şi elegantă, şi câştigă numeroase aprobări. Un şcolar al său, Rudolph Agricola, duce în Germania această direcţie şi se sileşte s'o răspândească în lumea savantă din această ţară. Scrierea sa „De dialectica inventione" încearcă să dea logicei aristotelice o formă ciceroniană. In Franţa această direcţie e representată de Jacques Lefèvre d'Etaples, unul din umaniştii de frunte ai universităţii din Paris. Dar asupra acestei direcţii vom reveni, pe larg, mai jos, când vom studià în deosebi evoluţia logicei lui Aristoteles în timpul Renaşterii.

Alături însă de aceste încercări de a „modernisà" peripatetismul, din punct de vedere literar, mai dăinuiau încă, mai ales la Universităţile din nordul Italiei, vechile lui forme scolastice. Universitatea din Padua, bunăoară, erà cunoscută încă din veacul al XIV-lea ca centru al averoiştilor, adică al acelor peripatetici, cari interpretau pe Aristoteles în sensul comentariilor lui Averroes. Către sfârşitul veacului al XV-lea însă, apare la Padua, în legătură cu mişcarea umanistă a Renaşterii, aşà numitul peripatetism liberal, în frunte cu Pietro Pomponazzi. Prin veleităţile ei de independenţă şi originalitate, această direcţie şi-a atras luarea aminte a contimporanilor şi merită să fie cercetată în deosebi.

## IV.

Inainte însă de a intrà în studiul acestei direcţii şi al luptelor dialectice pe cari ea le-a pricinuit, trebue să vedem mai întâi, în câtevà cuvinte, cine a fost Averroes şi de ce a jucat un aşà de mare rol în istoria peripatetismului.

Acest filosof al cărui nume arab erà Abul Walid Mohammed Ibn-Roschd, s'a născut la Cordova, în 1126, dintr'o veche familie de magistraţi. A studiat mai întâiu teologia şi dreptul, apoi medicina şi filosofia. A fost „kadhi", adică judecător la Sevila şi Cordova, şi, mai târziu, medic al kalifului Abu Iakub Iusuf. După dorinţa acestuia şi după îndemnul lui Ibn Tophail, un alt filosof arab, cunoscut în lumea latină medievală sub numele de Abubacer, s'a apucat Averroes să scrie o serie de comentarii asupra diferitelor părţi ale filosofiei lui Aristoteles. Aceste comentarii au jucat un rol considerabil în mişcarea filosofică a veacurilor următoare. Cât erau de citite se poate vedeà din faptul că numai dela jumătatea veacului al XIV-lea şi până la jumătatea celui următor, comentariile lui Averroes s'au tipărit la Veneţia de peste 50 de ori, — de regulă împreună cu operele lui Aristoteles.

De ce lumea europeană a simţit nevoia să recurgă în studiul peripatetismului la ajutorul acestor comentarii, e o problemă istorică, a cărei deslegare trebue s'o căutăm în faptul, că arabii treceau, prin veacul al XII-lea şi al XIII-lea, drept cei mai buni cunoscători ai filosofiei aristotelice. Şi în adevăr, printr'înşii ajunsese lumea creştină medievală să descopere această filosofie. Până la ei, nu se cunoşteà, din Aristoteles, decât o parte din scrierile lui logice, şi anume cele două cărţi „de categoriis" şi „de in-

terpretatione", cu Isagogele lui Porphyrios, cari au dat naştere celebrei lupte a Nominaliştilor şi Realiştilor. Tot restul, adică aproape întreaga filosofie peripatetică, n'a ajuns la cunoştinţa creştinilor medievali decât în veacul al XII-lea, prin mijlocirea Arabilor.

Această mijlocire e un fenomen cultural din cele mai interesante. Ea ne arată, ce cale lungă şi plină de ocoluri au trebuit să iea unele resturi ale civilisaţiei vechi, spre a ajunge să-şi exercite influenţa asupra vieţii intelectuale a noilor popoare europene. Operele filosofilor greci se păstraseră, fireşte, mai bine în centrele orientale, pe de o parte fiindcă se găseau pe acolo în còpii mai numeroase, iar pe de alta fiindcă acele centre fuseserà, la început, mai puţin atinse de urgia năvălirilor barbare. Dar duşmănia, cu care creştinismul primitiv priveà civilisaţia păgână, în toate manifestările ei, a făcut ca cu păstrarea şi cu studiul manuscriselor vechi, să se îndeletnicească mai mult hereticii. Aşà bunăoară, studiul operelor lui Aristoteles se concentrase, prin veacul al V-lea, în vestita şcoală a nestorienilor din Edessa.

Această predilecţie a unei secte creştine pentru filosofia peripatetică, este iarăşi o problemă istorică, asupra căreia trebue să ne oprim un moment.

La început creştinismul erà o religie strict monoteistă. Cei dintâi creştini, apostolii bunăoară şi adepţii lor direcţi, care văzuseră pe Christos în carne şi oase, îl considerau mai mult ca un profet, ca un Messia, după tradiţia mozaică, dar nu ca fiind Dumnezeu însuşi, sau o parte a lui, şi nu se puteàu gândì la dogma de mai târziu a Sfintei Treimi. Tot aşà, apostolii, cari văzuseră pe mama lui Christos şi pe tatăl lui, îi considerau familia ca întemeiată pe le-

gile obicinuite ale naturei și nu se puteau gândì la dogma de mai târziu a neprihănitei zămisliri.

Aceste dogme au luat naștere încetul cu încetul, și au ajuns la forma lor definitivă de-abià prin veacul al IV-lea și al V-lea, subt influența unor cause, pe cari nu e locul să le cercetăm acì. E de ajuns să relevăm faptul, că păgânismul antic, care trăià încă viu în masele populare ale imperiului roman, a modificat încetul cu încetul credințele primitive ale creștinilor, și că, atât clerul, cât și împărații, dela Constantin înainte, au favorisat această contopire a credințelor nouă cu cele vechi, fiindcă micșorà conflictele religioase, cari erau la început foarte violente, și permiteà în acelaș timp creștinismului să se întindă mai repede.

Această păgânisare a creștinismului, odată începută, a introdus în sânul său diversitatea credințelor și a dat naștere sectelor. Căci fiecare din popoarele vastului imperiu roman căutà să deà nouei religiuni forma vechiului său cult,—și fiindcă aceste culturi erau diferite, creștinismul a început, firește, să iea forme mai mult sau mai puțin diferite. Așà bunăoară, dogma Sfintei Treimi a luat naștere în Egipt, supt influența vechei trinități egiptene, Osivis, Isis și Horus. Tot în Egipt a apărut și cultul Mariei, ca o reînvierė a cultului zeiței Isis. Caracteristic e, din acest punct de vedere, modul cum e representată Sfânta Fecioară într'unele din icoanele creștinilor, stând în picioare pe un colț al lunei nouă și ținând în brațe pe Christos. Tocmai așà își representau Egiptenii pe Isis, într'unele din desemnurile hieratice de mai târziu, din primele veacuri ale erei noastre.

Stabilirea acestor dogme nu s'a făcut însă fără luptă. In contra dogmei Sfintei Treimi s'a ridicat,

în Egipt chiar, Arius, şi controversa asupra atributelor „fiului" („coeternitatea" cu „tatăl"... etc.) a devenit aşà de violentă, încât împăratul Constantin, ca să readucă pacea în biserică, a convocat un conciliu la Nicea. Acest conciliu a aprobat dogma cea nouă, introducând'o definitiv în corpul credinţele oficiale ale creştinismului. In contra cultului Sfintei Fecioare s'a ridicat, tot în Egipt, episcopul Nestorius. Acest teolog aveà o cultură filosofică foarte întinsă; autorul lui favorit erà Aristoteles,—şi această predilecţie aveà să joace un rol însemnat în evoluţia istorică a peripatetismului, precum vom vedeà imediat. Nestorius concepeà divinitatea ca un principiu metafisic, imaterial, etern, infinit, indivisibil. Un asemenea principiu, ziceà el, nu poate fi compus din trei părţi (tatăl, fiul şi sfântul duh), nu trebue reprezentat deci subt formele materiale ale Sfintei Treimi, şi, mai ales, nu poate fi considerat ca născut, într'una din părţile sale (fiul), dintr'o femee. Transcendenţa principiului divin odată admisă, cultul sfintei fecioare i se păreà lui Nestorius inadmisibil, i se păreà o idolatrie josnică.

In timpul acestei controverse teologice, Nestorius a fost mutat la Constantinopole. In Egipt a ramas Kiril, patriarhul din Alexandria, care favorisà noul cult. Cearta s'a întins totuşi din ce în ce mai mult şi a devenit din ce în ce mai violentă, până când împăratul Teodosiu, ca să împace lucrurile, a convocat un conciliu la Efes. Kiril, însoţit de o mare mulţime de călugări şi de oameni din popor, s'a dus la conciliu înaintea sosirei lui Nestorius, a luat conducerea, a proclamat cultul sfintei fecioare ca admis, şi a condamnat ca heretici pe toţi cei ce nu-l împărtăşeau. In urma acestei condamnări, Nestorius a fost exilat într'o oasă din pustia egipteană.

Partisanii săi însă s'au retras indignaţi dela conciliu şi au luat drumul pribegiei, aşezându-se pe malurile Eufratului, unde au întemeiat o biserică independentă, biserica aşà numită Chaldeană. Pentru propagarea doctrinei lor, Nestorienii au întemeiat şi o şcoală înaltă, — celebra şcoală din Edessa, în care pe lângă teologie, se mai învăţà şi filosofie— după operele lui Aristoteles, autorul favorit al lui Nestorius, — şi medicină, după operele lui Hippocrat. Când însă această şcoală a fost desfiinţată, în 489, de către împăratul Zenon, mulţi din cei strânşi în jurul ei au fugit în Persia, unde şi-au continuat activitatea sub protecţia Sassanizilor. Aşà au luat naştere şcoalele din Nisibe şi Gandisapur. In cea dintâi se studià mai ales partea filosofică, în cea dea doua mai ales partea ştiinţifică, a operelor lui Aristoteles, împreună cu alte tractate ştiinţifice ale antichităţii, printre cari acelea ale lui Hippocrat se bucurau de un cult deosebit. Invăţaţii eşiţi din această şcoală, în mare parte medici, au răspândit apoi ştiinţa şi filosofia greacă printre Arabi.

Acest contact al Arabilor cu cultura veche a început de timpuriu. Cu mult înainte de ivirea lui Mohammed, se găseau printrei ei, ca medici, Nestorieni din Siria. Profetul însuşi, se zice, că ar fi stat în legătură cu unii călugări nestorieni, cari i-au propovăduit monoteismul lor,— ceeace a făcut pe unii istorici să creadă, că islamismul a isvorît din evoluţia firească a unora din sectele mai înaintate ale creştinismului. Mai intensiv a devenit însă acest contact al Arabilor cu vechia cultură greacă, după întinderea domniei lor asupra Siriei şi Persiei. De abià subt marele kalif Al Mamun, şi din ordinul lui, s'a făcut cea dintâi traducere, în limba arabă, a operelor lui Aristoteles. Acest filosof s'a bucurat în deosebi de

favoarea învăţaţilor arabi, fiindcă se împăcă mai bine ca toţi ceilalţi cugetători ai antichităţii cu monoteismul lor sever.

Alte traduceri, ale altor filosofi, au urmat totuşi, în veacul al 9-lea şi al 10-lea, şi, în centrele vieţii intelectuale din orientul musulman, Bagdad, Bassora, Aleppo, Damask, Ispahan, a început o mişcare filosofică, ai cărei principali reprezentanţi au fost Alkendi, Alfarabi şi Avicenna. Caracteristic e, că această mişcare filosofică s'a stins cu scepticismul lui Algazel, după care o nouă înflorire a urmat, în părţile occidentale ale islamismului, şi mai ales în Spania. Cordova, Sevilla, Grenada, devin în veacul al XII-lea centrele cugetării filosofice arabe, cu Avempace, Abubacer şi Averroes. Cu isgonirea Maurilor din Spania însă, această nouă mişcare filosofică se stinge de asemenea, şi cugetarea arabă cade subt domnia exclusivă a Coranului, spre a adormi pentru multă vreme, dacă nu pentru totdeauna, în obscurantismul teologic.

Rolul filosofiei arabe, în evoluţia generală a culturii omeneşti, a fost mai mult de a-i asigurà continuitatea. Idei esenţial nouă nu ne-au rămas de pe urmà acestei filosofii. In schimb, arabii au adus la cunoştinţa occidentului creştin câtevà din monumentele cugetării antice şi au dat prin aceasta mişcării filosofice europene, care lângezea pe la sfârşitul veacului al XII-lea, o nouă impulsiune [1]). Acest rol l'a îndeplinit în

[1]) „L'introduction des textes arabes dans les études occidentales divise l'histoire scientifique et philosophique du moyen âge en deux époques parfaitement distinctes. Dans la première, l'esprit humain n'a, pour satisfaire sa curiosité, que les maigres débris de l'enseignement des écoles romaines, entassés dans les compilations de Martien Capella, de Bède, d'Isidore, et dans quelques traités techniques, que leur caractère usuel sauva de l'oubli. Dans la seconde, c'est encore

deosebi Averroes. Pentru el, Aristoteles erà ultima expresie a adevărului, erà, cu propriile lui cuvinte, „mintea pe care Dumnezeu a trimis-o oamenilor, ca să-i învețe tot ce se poate ști“. Cu respect și cu admirație comentează deci cugetătorul arab mai toate operele filosofului grec. Prin aceste comentarii, cari au trecut ușor din Spania în Franța și în Italia, au luat scolasticii o cunoștință mai largă de doctrinele fundamentale ale peripatetismului. Trebue să relevăm acì și rolul, pe care l-au jucat Evreii din Spania, în răspândirea comentariilor lui Averroes. Câtă vreme au trăit în peninsula iberică, Evreii adoptaseră ca limbă usuală pe cea arabă. Când au fost isgoniți însă și au emigrat, unii în Franța, alții în Italia, au început să uite această limbă și au simțit nevoia să traducă în limba hebraică, a rabinilor, scrierile de știință și filosofie ale arabilor, pe cari le citeau altă dată în original. Din această limbă s'au făcut apoi traduceri în latinește. Așà bunăoară la curtea lui Frederic II-lea, la Neapole, se aflà un evreu, Iacob ben Abba Mari Antoli, care primeà o pensiune pentruca să traducă pe Averroes [1].

---

la science antique qui revient à l'occident, mais plus complète cette fois, dans les commentaires arabes ou les ouvrages originaux de la science grecque, auxquels les Romains avaient préféré des abrégés. La médecine, d'abord réduite à Coelius Aurelianus, à la compilation de Gariopontus, retrouve Hippocrate et Galien. L'astronomie, bornée à quelques traités d'Hygin ou de Bède, à quelques vers de Priscien, revient par Alfergan, Thabett ben Corrah, Albumasar, à la précision de la science antique. L'arithmétique, limitée durant tant de siècles aux simples procédés de l'abaque on de l'indigitation, s'enrichit de procédés nouveaux La philosophie, au lieu de quelques lambeaux de l'Organon, des Catégories apocryphes de Saint Augustin, reçoit le corps complet de l'aristotélisme, c'est à dire l'encyclopédie des sciences antiques“. Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 200.

[1]) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 188.

Pe de altă parte, scolasticii înşişi au întreprins traducerea operelor lui Aristoteles din limba arabă. Cea dintâi traducere cunoscută pare a fi fost acea a lui Michael Scotus, care odată cu operele filosofului grec a tălmăcit şi comentariile lui Averroes. Alte traduceri au urmat [1]), şi încetul cu încetul influenţa peripatetismului s'a întins şi s'a întărit în toată Europa. In veacul al XIV-lea, Aristoteles şi Averroes devin autorităţile filosofice supreme. Când Ludovic al XI-lea regulează, în 1473, învăţământul filosofic din Franţa, doctrina pe care o recomandă este aceea a lui Aristoteles şi a comentatorului său Averroes, doctrină „recunoscută de mult ca sănătoasă şi sigură" [2]). Iar această măsură oficială nu puteà fi decât expresia sentimentului general al timpului, de vreme ce regele frances nu se ocupà el însuşi de filosofie şi nu puteà aveà preferinţe în această materie. Incercările de reformă ale umaniştilor din timpul renaşterii s'au lovit dar de o influenţă veche şi bine stabilită. Luptele, ce au luat naştere din causa acestui conflict, s'au desfăşurat mai ales la Universitatea din Padua.

---

[1]) Cf. Jourdain, Recherches sur les traductions latines d'Aristote.
[2]) Du Boulay, Hist. Univ. Paris, t. V, p. 708.

## III.

# ȘCOALA DIN PADUA

## AVERROISMUL ȘI PERIPATETISMUL LIBERAL

Intemeiată în primele decenii ale veacului al XIII-lea, după unii de către episcopul Gerardo Pomelli da Marussica, după alții de către Frederic al II-lea, universitatea din Padua erà la început vestită în toată Europa prin marea desvoltare, pe care o da studiului medicinei și al astrologiei. Această din urmă știință, prin care se înțelegeà pe atunci un amestec ciudat de observări astronomice positive și de speculații fantastice, privitoare la influența astrelor asupra vieții omenești, se bucurà în deosebi de o mare favoare. Un articol din statutele primitive, cari se pot vedeà și astăzi în arhivele universității, declarà categoric, că „magistrul astrolog" erà mai necesar învățământului decât toți ceilalți profesori. In opoziție dar cu alte universități, cari erau mai mult centre de cultură abstractă, teologico-scolastică, universitatea din Padua se ocupà în deosebi cu studiul concret al naturii, — așà precum erà, firește, cu putință pe acele vremuri [1]).

In legătură cu această direcție a studiilor, a apă-

[1]) Cf. Guerzoni, Il primo Rinascimento italiano, Padova, 1878, și Fiorentino, Il risorgimento filosofico nel Quatrocento, Napoli, 1885.

rut la Padua, pe la sfârşitul veacului al XIII-lea şi începutul celui următor, un fel de filosofie naturalistă, în care se simţeà, destul de limpede, influenţa speculaţiilor arabe. Cel dintâi representant al acestei filosofii a fost Pietro d'Abano, un om foarte învăţat, dar un spirit bizar, îndrăsneţ şi neastâmpărat, a cărui viaţă a dat naştere la o sumă de legende. Medic iscusit şi astrolog vestit, el a trăit şi a profesat mai întâiu la Constantinopole, apoi la Paris, şi în sfârşit la Padua. Acì a stat în legătură cu Dante, care se aflà pe atunci în exil, şi cu Giotto, şi unii istorici italieni cred, că influenţei lui i se datoreşte, în parte, elementul fantastic din operele acestor artişti.

Lucrarea de căpetenie a lui Pietro d'Abano, intitulată „Conciliator differentiarum inter philosophos et medicos", erà scrisă în spiritul lui Averroes, şi printr'însa a pătruns comentatorul arab al lui Aristoteles în învăţământul filosofic al universităţii din Padua, unde influenţa lui aveà să rămână predominitoare peste două veacuri. De ce fel erà filosofia naturalistă a lui Pietro d'Abano, ne-o poate arătà una din ideile lui de căpetenie, cea mai surprinzătoare de sigur pentru timpul când a apărut, ideea „horoscopului religiunilor". După el, religiunile sunt fenomene ale naturii, ca toate celelalte fenomene, şi stau ca atare subt influenţa astrelor, aşà încât li se poate prezice, după formulele astrologiei, naşterea, evoluţia şi moartea. Mai pe larg şi în legătură cu cosmologia lui Averroes, vom desvoltà această idee mai jos, când vom cercetà filosofia lui Pomponazzi; acì o relevăm numai în treacăt.

Că o asemenea concepţie le-a părut oamenilor timpului „nelegiuită", nu e greu de înţeles. Inchiziţia a intervenit, dar Pietro d'Abano a murit în timpul pro-

cesului şi sfântul oficiu a trebuit să se mulţumească cu o condamnare postumă, ordonând să se desgroape şi să se ardă pe rug, cu toate formalităţile cerute, cadavrul filosofului.

Către jumătatea veacului al XIV-lea, averroismul trecuse peste marginile învăţământului universitar şi se întindeà liber, în cercuri din ce în ce mai largi. Nu numai la Padua, dar şi la Veneţia, la Bologna, şi în alte oraşe din nordul Italiei, averroiştii formau numeroase societăţi închise sau secrete, după ideia scumpă maestrului lor, că ştiinţa şi filosofia trebue să rămână reservate înţelepţilor şi să fie ferite de ochii mulţimii. In acele societăţi, cari s'ar puteà comparà cu lojile masonice de astăzi, intrau totuşi, pe lângă învăţaţii propriu zişi — mai ales medici şi astrologi — şi „oameni de lume", cari nu se ocupau în deosebi cu ştiinţa şi filosofia. Intr'o asemenea societate a fost introdus odată Petrarca, la Veneţia. In fruntea ei se aflà Guido de Bagnolo, un medic vestit pe acele vremuri; printre membri se găseau numeroşi nobili veneţieni, ca Leonardo Dandolo, fiul dogelui cu acelaş nume, Zaccaria Contarini, şi alţii.

Spiritul ce domneà în acest cerc i-a produs lui Petrarca un adevărat desgust. Erà un sectarism strâmt, o admiraţie fanatică a lui Aristoteles şi a „marelui său comentator" arab, — şi un dispreţ nemărginit pentru toţi cei ce nu împărtăşeau părerile lor. Aceste păreri, cari nu mai puteau, fireşte, să aibă puritatea şi precisiunea lor primitivă, se reduceau la un fel de naturalism materialist, destul de grosolan. Tăgăduind existenţa oricărei puteri supranaturale, aceşti averroişti „de lume" priveau cu un respect plin de ironie cultul bisericesc, iar în intimitate îşi băteau joc de toate dogmele religioase, — în deosebi de aceea a nemuririi sufletului.

In contra acestor păreri s'a ridicat Petrarca în scrierea polemică „Despre ignoranţa sa proprie şi a multor altora". Ceeace îl jignise pe marele poet nu erà atât ireligiositatea averroiştilor. El însuşi erà destul de liber, şi uneori foarte aspru, faţă de Biserică. Bunăoară, în versurile celebre:

Dell'empia Babilonia, ond'è fuggita
Ogni vergogna, ond'ogni bene è fuori
Albergo di dolor, madre d'errori,
Son' fuggit'io, per allungar'la vita.

Babilonia nelegiuită, din care a pierit orice ruşine..., lăcaş de durere şi isvor de erori, erà biserica romană. Petrarca nu se speriase dar de independenţa cugetării averroiştilor. Ceeace nu puteà suferì însă spiritul său fin, format la şcoala cumpătării antice, erà suficienţa dogmatică, încrezătoare până la insolenţă, a partisanilor lui Averroes. De unde şi titlul sceptic al scrierii sale polemice.

Originea acestui curent popular în favoarea averroismului erà, poate, mai veche decât influenţa lui Pietro d'Abano, deşì această influenţă a contribuit mult la înfăptuirea lui. Ea trebue căutată, după toate probabilităţile, la curtea lui Frederic al II-lea, învăţatul stăpânitor al regatului de Neapole, dela începutul veacului al XIII-lea După o legendă cunoscută cei doi fii ai lui Averroes ar fi trăit câtvà timp în palatul şi sub protecţiunea acestui ciudat suveran. Cercetări istorice mai amănunţite au dovedit, că această legendă e lipsită de temei; dar faptul, că ea a putut luà naştere, ne dovedeşte strânsele legături ce existau între Frederic al II-lea şi lumea învăţaţilor arabi. Se ştie bunăoară, că împăratul trimiteà adesea chestionare învăţaţilor din diferite ţări mu-

sulmane, rugându-i să-şi dea părerea asupra problemelor de ştiinţă sau de filosofie, care îl interesau. Către 1240, de pildă, a trimes prin Kaliful almohad Raschid, un chestionar lui Ibn-Sabîn din Murcia, cel mai însemnat filosof al Magrebului, de pe acele vremuri. Textul arab al întrebărilor lui Frederic şi al răspunsurilor lui Ibn-Sabîn s'a păstrat într'un manuscris ce se află la Oxford [1]). Originea lumei, natura sufletului, valoarea filosofiei şi a teologiei. numărul şi însemnătatea categoriilor, iată punctele de căpetenie asupra cărora împăratul cereà lămuriri filosofului musulman.

Asemenea legături, întinse şi susţinute, cu cultura arabă, nu puteau să rămână fără influenţă asupra mişcării intelectuale din restul Italiei. E dar posibil şi probabil, să fi existat o tradiţie averroistă la Padua, înainte de apariţia lui Pietro d'Abano. Pare totuşi neîndoios, că el a introdus averroismul, ca doctrină, în învăţământul universitar.

II.

In acest învăţământ, averroismul a păstrat un ton mai moderat, mult mai moderat decât în cercurile oamenilor de lume. Numai aşà ne putem explicà faptul, că se găseau printre representanţii săi de frunte şi câţivà călugări. Printre aceşti representanţi trebue să menţionăm în primul rând pe Jean de Jandun, un francez, care aparţinuse universităţii din Paris înainte de a luà loc printre profesorii celei din Padua, Fra Urbano da Bologna, un călugăr din ordinul serviţilor, Paolo Venezziano, un călugăr din ordinul augustinilor, Gaetano da Tiene, un profesor celebru

[1]) Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 289

care dase averroismului atâta strălucire şi autoritate încât contimporanii l'au considerat, fără temeiu, ca introducător al acestei doctrine la universitatea din Padua, şi în sfârşit Nicoletto Vernias, predecesorul şi poate adversarul lui Pietro Pomponazzi, de care vom vorbì mai jos.

Şi astfel, universitatea din Padua, care erà vestită la început mai mult prin studiul medicinei şi al astrologiei, a ajuns să aibă, cu vremea, un învăţământ filosofic din ce în ce mai desvoltat. Sub stăpânirea veneţiană mai ales, din 1405 înainte, a luat acest învăţământ o mare întindere, graţie jertfelor materiale pe cari republica dogilor le făceà, spre a asigurà „progresul literelor şi al ştiinţelor" pe tot teritoriul ei,—cum se ziceà în actele oficiale ale Senatului. In adevăr, către sfârşitul veacului al XV-lea găsim la Universitatea din Padua, după programele ce se pot vedeà şi astăzi în arhivele ei,—cinci catedre de filosofie, plus trei de logică, două de „sofistică" şi una de morală,—de pe cari se tălmăceau operele lui Aristoteles cu ajutorul comentariilor lui Averroes.

Aceste opere nu erau totuşi singurele cunoscute, din filosofia greacă. Sub influenţa curentului umanist, de care am vorbit mai sus, se înfiinţase la universitatea din Padua, încă din 1463, o catedră de limba şi literatura elină. Primul profesor, Demetrios Chalcondylas, s'a mărginit să predeà gramatica şi cevà literatură. Succesorii săi însă au intrat şi în domeniul filosofiei. Leonicus Thomaeus, bunăoară, explică pe larg şi cu multă însufleţire operele lui Platon şi ale lui Proclus. Cu toate acestea, direcţia dominantă a învăţământului filosofic, la Padua, a rămas peripatetismul, cu nuanţa lui arabă, averroistă.

Sub influenţa umanismului însă, se întemeiase la

Veneţia aşà numita academie aldină. Această academie erà mai mult un institut de editură. Scopul ei erà, publicarea textelor originale ale scriitorilor vechi. In casa dela Sant' Agostino, a lui Aldo Manucci, vestitul tipograf, se întruneau, sub conducerea lui Marcus Musurus, o sumă de învăţaţi, cunoscători ai limbei greceşti şi iubitori ai culturii antice, ca Andrea Navagero, bibliotecarul şi istoriograful republicei, Daniele Renieri, procuratorul dela San' Marco, Marino Sanuto, cronicarul, — şi câţivà străini, printre care trebue să menţionăm în primul rând pe Erasm din Rotterdam. Aceşti umanişti citeau şi discutau împreună operele antichităţii eline, căutau să restabilească în toată puritatea lor textele originale, şi le încredinţau apoi spre tipărire lui Aldo Manucci. Aşà au fost puse la disposiţia tuturor, între altele, şi scrierile lui Aristoteles, în formele lor primitive.

Atunci au început să se convingă unii din filosofii şcoalei din Padua, că tradiţiile medievale le înfăţişau peripatetismul, nu numai într'o formă barbară, cu totul deosebită de cea originală, dar şi cu un înţeles, ce se abăteà într'unele privinţe dela cel adevărat [1]). Sarcina de a dovedì acest lucru, cel puţin într'un punct special, dar foarte important, şi de a da în acelaş timp o viaţă nouă şi mai multă libertate peripatetismului, şi-a luat-o Pietro Pomponazzi.

[1]) Causele acestor alterări ale textelor primitive au fost multe şi felurite. Am arătat mai sus, ce cale lungă şi plină de ocoluri au trebuit să ia cele mai multe din operele lui Aristoteles, prin Siria, Arabia, Africa de Nord şi Spania, ca să ajungă la cunoştinţa occidentului creştin. Vorbind de comentariile lui Averroes asupra filosofului grec, Renan resumă toate aceste vicisitudini într'o singură frasă zicând: „ediţiile imprimate ale operelor lui Averroes, nu sunt decât o traducere latină a unei traduceri hebraice a unui comentar, făcut asupra unei traduceri arabe a unei traduceri siriace a unui text grec. (Averroès... p. 52).

## III.

Născut la 16 Septemvrie 1462, la Mantua, dintr'o familie veche şi distinsă, Pietro Pomponazzi, zis şi Peretto, fiindcă erà scund, a studiat medicina şi filosofia la universitatea din Padua, la care a fost numit mai târziu, în 1488, profesor „auxiliar“ [1]). Erà pe atunci obiceiul la universităţile italiene, şi în deosebi la Padua, să se încredinţeze catedrele de aceeaşi specialitate unor profesori cunoscuţi ca având păreri deosebite, pentru ca opoziţia lor să le învioreze prelegerile şi să sporească interesul ascultătorilor. Acest obiceiu există, propriu vorbind, mai de mult. Erà poate manifestarea cea mai vădită a concepţiei medievale a ştiinţei. Căutarea tăcută pe câmpul nemărginit al experienţei, pe care descoperirea necontenită de fapte nouă e de ajuns ca să ţină pururea vie dragostea de muncă a învăţaţilor, erà aproape necunoscută în evul mediu. Ştiinţele se reduceau pe atunci la construcţii subiective de idei abstracte, pentru a căror desăvârşire—sau prefacere — erà neapărată nevoe de fermentul contrazicerii. Acest ferment singur puteà să înlăture lângezeala, de care trebuiau să fie cuprinsi dela o vreme învăţaţii înşişi, în faţa sterilităţii sistemelor lor, şi să dea viaţă centrelor de activitate intelectuală. De acì discuţiile nesfârşite, de cari răsunau mai toate universităţile medievale, cu provocările, atacurile şi apărările publice, în timpul cărora nu se schimbau numai idei, ci şi —destul de adesea — argumente cu mult mai concrete. Pomponazzi erà destinat să servească de adversar, după unii lui Nicoletto Vernias, după alţii

[1]) Cf. Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Firenze 1868; L. Ferri, La psicologia di P. Pomponazzi, Roma 1877; Ad. Franck, Moralistes et philosophes, Paris 1872.

lui Alessandro Achillini. Din punct de vedere cronologic, amândouă aceste ipotese sunt admisibile; dar mai probabilă e cea din urmă. Vernias eră bătrân şi se apropia de sfârşitul carierei sale profesorale, când şi-a început activitatea Pomponazzi; Achillini eră, dimpotrivă, în plină putere, şi, de fapt, el a dus lupta — o luptă care a rămas celebră în analele şcoalei din Padua — în contra «îndrăsneţului inovator». Aveà de altfel şi mai multe mijloace sufleteşti decât Vernias. Pe vremea când a început lupta cu Pomponazzi, Achillini profesà filosofia la Padua cu un succes extraordinar. I se dăduse supranumele de «Aristot al II-lea», iar cei ce-l ascultau erau, se zice, aşà de impresionaţi, încât nu lipseau să repete cuvintele, devenite proverbiale: «omul acesta e sau diavolul sau marele Achillini».

Inzestrat cu o mare subtilitate de gândire, acest învăţat erà în fond, ca şi în formă, un scolastic întârziat. Prelegerile sale se întemeiau totdeauna, după normele medievale, pe un text luat din operele „marelui comentator“ — cum i se ziceà pe atunci lui Averroes — şi erau alcătuite din nenumărate „distincţiuni“, urmate de silogisme şi concluzii, după formele pedante ale scolasticei. Dimpotrivă, Pomponazzi se întemeià totdeauna pe textele originale ale lui Aristoteles, şi le interpretà liber, într'o limbă cevà mai concretă şi relativ elegantă. Inzestrat cu o mare uşurinţă de vorbă, cu o rară presenţă de spirit şi cu arta de a-şi colorà argumentările abstracte cu ironii la adresa adversarilor, noul profesor a obţinut în scurtă vreme un succes neînchipuit. Consiliul universităţii, compus din aşà numiţii „reformatori“, a consfinţit acest succes, numind pe Pomponazzi profesor ordinar şi mărindu-i retribuţia. In această situaţie a rămas filosoful aproape 15 ani,

comentând pe Aristoteles în toată libertatea, şi meditând în voe, dar nepublicând nimic.

In 1509 însă, în urma înfrângerii Veneţienilor la Giarradda şi a închiderii vremelnice a universităţii, Pomponazzi a părăsit Padua, a petrecut un an la Ferrara şi a fost apoi numit profesor la universitatea din Bologna, unde a început, în sfârşit, seria publicaţiunilor sale. Cea mai însemnată dintr'însele a fost tractatul „de immortalitate animae" apărut în 1516 [1]), şi care a avut un foarte mare răsunet.

Problema care preocupà în deosebi pe filosofii timpului, erà aceea a nemuririi sufletului. Propriu vorbind, această problemă ieşise pe planul întâi al discuţiilor filosofice încă din veacul al XIII-lea, odată cu răspândirea averroismului. Tot evul mediu crezuse în nemurirea sufletului, care, fiind una din dogmele fundamentale ale creştinismului, erà admisă de toţi filosofii scolastici. Averroes însă, pentru motivele, pe cari le vom vedeà imediat, nu admiteà nemurirea sufletului individual, al fiecărui om în parte, deşi admiteà nemurirea sufletului „colectiv" al omenirii. Erà celebra teorie a monopsihismului sau a unităţii intelectului, care formà centrul doctrinelor averroiste, şi care stârnise oposiţia violentă a celor din urmă filosofi ai bisericii, în frunte cu sf. Thomas d'Aquino. Discuţiile asupra acestei teorii s'au continuat, cu întreruperi mai mari sau mai mici, în tot veacul al XIV-lea şi în cel următor. Către sfârşitul veacului al XV-lea, problema de care vorbim pasionà atât de mult lumea cultă din jurul

[1]) Mai nainte publicase: Dubitationes XXI in Aristotelem, Bononiae 1514; De intuitione et remissione formarum, ibid. 1514; De reactione, Bon. 1515; De modo agendi primarum qualitatum, Bon. 1515. In toate aceste mici tratate, autorul comentează unele părţi din Fisica lui Aristoteles.

universităţilor, încât nu arare ori studenţii, când li se înfăţişeà un profesor nou de filosofie, îi cereau dela început, să le spună, ce crede asupra nemuririi sufletului. Culmea au atins'o însă discuţiile de acest fel cu Pomponazzi şi cu adversarii săi, şi trebue prin urmare să ne oprim un moment asupra cuprinsului lor.

## IV.

Ca să putem şti, care e menirea sufletului nostru după moarte, trebue — ziceà Pomponazzi în cartea sa asupra nemuririi — să vedem mai întâi ce este această, aşà numită, substanţă. Orice lucru se defineşte prin atributele — sau prin funcţiunile sale. Noi zicem, de regulă, că sunt însufleţite fiinţele, cari simt, gândesc şi voesc. Ar urmà de acì să considerăm sufletul, ca fiind „ceeace simte, gândeşte şi voeşte". Aceasta şi este părerea oamenilor de rând. Nu tot aşà cred însă filosofii. Averroes bunăoară, interpretând în felul său câtevà cuvinte ale lui Aristoteles, reduce sufletul la inteligenţă, şi-l consideră ca o entitate impersonală, deosebită şi independentă de indivizi. Sensibilitatea, precum şi dorinţa şi voinţa, ce decurg dintr'însa şi diferă atât de mult dela un om la altul, sunt funcţiuni inferioare, legate de organele materiale ale corpului fiecărui individ. şi pier odată cu el. Sufletul propriu zis este inteligenţa, prin care ne ridicăm la cunoştinţa ideilor generale. Aceste idei se găsesc însă la toţi oamenii deopotrivă. Aşà bunăoară, ideile de Dumnezeu, adevăr, bine, frumos... etc, le au toţi oamenii fără deosebire, fie învăţaţi, fie ignoranţi; trebue dar să presupunem că inteligenţa, sub forma ei cea mai înaltă, este aceeaşi la toţi. Cum ar puteà să fie însă aceeaşi,

inteligenţa, dacă ar fi legată de sensibilitate, care, precum am văzut, diferă atât de mult dela un om la altul, fiindcă atârnă de organele materiale ale corpului lor individual? Fiind comună tuturor oamenilor şi invariabilă în universalitatea ei abstractă, inteligenţa trebue să fie deosebită şi independentă de ceeace constitue individualitatea fiecăruia, cu particularităţile ei concrete şi variabile.

Inteligenţa e dar unică şi impersonală. Numai sensibilitatea, cu funcţiunile ei derivate, poate fi multiplă şi personală. Sunt, în adevăr, atâtea sensibilităţi, şi de atâtea feluri, câţi oameni există pe lume. Nu sunt însă mai multe inteligenţe, şi de mai multe feluri, ci numai una singură şi neschimbătoare, pentru toţi oamenii deopotrivă.

Fiind însă unică şi impersonală, inteligenţa e «separată» de indivizii ce o posedă. Ea nu există într'înşii şi printr'înşii, ci în afară de ei şi prin ea însăşi. Inteligenţa este cu alte cuvinte o entitate cosmică de sine stătătoare [1]). Această entitate, eternă ca toate entităţile cosmice, luminează vremelnic mintea oamenilor, şi această «iluminare» constitue cugetarea lor abstractă, — toate impresiile lor concrete, cași toate acţiunile zilnice determinate de ele, aparţinând sensibilităţii şi funcţiunilor ei derivate.

Iată, redusă la cea mai simplă expresie şi desbrăcată de formele ei scolastice, teoria averroistă a unităţii intelectului. Dintr'însa resultă în mod firesc concepţia «monopsihismului». Dacă inteligenţa e una şi aceiaşi pentru toţi oamenii, şi dacă sufle-

---

[1]) Prin inteligenţă" înţelegem în toată această discuţie „intelectul activ" al averroiştilor şi al lui Aristoteles. N'am întrebuinţat acest termen, spre a nu complicà expunerea cu analisa distincţiunilor scolastice dintre intelectul activ şi cel pasiv, dintre materie şi formă, dintre actualitate şi potenţialitate ... etc.

tul se reduce la inteligenţă,—atunci nu există decât un singur suflet pentru întreaga omenire, suflet, care e deosebit şi independent de indivizi, deşi îi însufleţeşte pe toţi cu razele sale. Iar conclusia firească a acestei concepţii este că sufletul e, ce e drept, nemuritor, de vreme ce este o entitate cosmică eternă, dar această nemurire nu e individuală. Indivizii mor în întregime. Conştiinţa lor individuală nu poate supravieţuì descompunerii organelor materiale ale corpului, de care este indisolubil legată. Numai partea impersonală a cugetării lor, adică «intelectul comun» sau «sufletul colectiv» trăeşte vecinic, ca entitate cosmică.

In contra acestei doctrine s'a ridicat, la sfârşitul evului mediu marele filosof scolastic, Thomas d'Aquino. Dacă inteligenţa e una şi aceiaşi pentru toţi oamenii, atunci ar trebuì să nu existe între ei nici o deosebire din punct de vedere intelectual. N'ar trebuì să mai existe proşti şi oameni de geniu, ignoranţi şi învăţaţi. Şcoalele ar fi de prisos, fiindcă elevii ar ştì de mai 'nainte tot ce ştiu profesorii. Merit şi demerit n'ar mai existà, fiindcă toţi oamenii ar fi la fel, şi cultul oamenilor mari, bunăoară cultul sfinţilor, cari sunt oamenii mari ai credinţei, după cum savanţii celebri sunt oamenii mari ai ştiinţei, n'ar mai aveà nici un înţeles. Toate aceste urmări ale doctrinei unităţii intelectului sunt însă absurde. Nu mai încape îndoială, că oamenii se deosibesc foarte mult unii de alţii. Şi nu numai în mod obiectiv, pentru cel ce i-ar comparà unii cu alţii, ci şi în mod subiectiv, pentru conştiinţa fiecăruia dintr'înşii. Fiecare om are conştiinţa, că e o personalitate deosebită şi de sine stătătoare. Fiecare om, când zice: *eu* gândesc sau *eu* cred, înţelege prin aceasta că cugetarea sa şi credinţa sa îi aparţin sie însuşi, ca

o manifestare ireductibilă a personalităţii sale intelectuale.

Inteligenţa nu e dar „separată“, cum susţine Averroes, ci există în fiecare om şi constitue partea cea mai înnaltă a individualităţii sale sufleteşti. Nu există prin urmare un singur suflet pentru întreaga omenire, ci atâtea suflete câţi indivizi. De unde resultă, că există o immortalitate individuală. Având sufletul lor propriu, indivizii nu pot murì în întregime. Iată cum salvează celebrul „doctor angelicus“ dogma creştină a nemuririi sufletului, silindu-se în acelaş timp să dovedească, că aceasta e şi părerea lui Aristoteles, pe care Averroes nu l'a înţeles.

Resumând aceste discuţii la începutul cărţi sale, Pomponazzi recunoaşte, că argumentele aduse de Thomas d'Aquino în contra unităţii intelectului şi a monopsihismului sunt întemeiate. El neagă însă, că din aceste argumente ar resultà nemurirea sufletului individual şi, mai ales, că aceasta ar fi părerea lui Aristoteles. Inteligenţa aparţine, e drept, sufletului individual; dar de acì nu resultă că este nemuritoare; căci ea nu este independentă de sensibilitate şi de organele materiale ale corpului. Că aceasta este părerea adevărată a lui Aristoteles, se poate dovedì foarte uşor. Filosoful grec defineşte[1]) cugetarea abstractă, ca funcţiune supremă a inteligenţei, „o representare sensibilă mai subtilă“. Inţelesul acestei definiţii e foarte simplu. Cugetarea abstractă operează cu idei generale, cari nu pot luà naştere, şi nici n'au sens, fără imaginile obiectelor particulare, pe cari ni le dau simţurile. Aşà bunăoară, noţiunea generală de pasăre n'ar puteà luà naştere în mintea unui om, care n'ar fi văzut nici

[1]) *Despre suflet*, Cartea I, cap I.

odată o pasăre individuală, şi dacă am încercă totuşi să-i lămurim înţelesul acestei noţiuni, am fi siliţi să-l ajutăm să-şi reprezinte câtevà cel puţin din caracterele esenţiale ale unei pasări, aşà cum le-ar percepe cu simţurile, dacă ar aveà dinainte-i o fiinţă de acest fel.

Cugetarea abstractă nu poate dar intrà în activitate fără ajutorul sensibilităţii, şi este prin mijlocirea ei legată de organele materiale ale corpului. Dacă, deci, funcţiunea proprie a sufletului este cugetarea, atunci sufletul nu poate existà fără organele materiale, de cari atârnă şi prin cari se exercită sensibilitatea. De unde rezultă, zice Pomponazzi, că, după Aristoteles însuşi, sufletul individual este muritor, în întregimea lui. Ce ar puteà fi, în adevăr, un suflet care ar supravieţui corpului, după moarte? De vreme ce, în lipsa organelor materiale ale simţurilor, n'ar mai puteà percepe nici un obiect, un asemenea suflet separat de corp n'ar mai puteà cugetà nicidecum, nu şi-ar mai puteà adică îndeplinì funcţiunea lui esenţială, şi ar duce o existenţă, pe care n'o putem concepe cu nici un chip, o existenţă care ar fi tot una cu neexistenţa.

De altfel, zice Pomponazzi, sfântul Thomas d'Aquino însuşi ne dă un argument foarte puternic în contra nemuririi sufletului. Spre a stabilì principiul „individuaţiei" marele filosof scolastic se întreabă, precum am văzut mai sus: dacă inteligenţa ar existà în afară de indivizi şi ar fi una şi aceiaşi pentru toţi, atunci de unde ar venì deosebirile ce există intre cugetările oamenilor? Această deosebire, răspunde el, vine de acolo, că inteligenţa aparţine sufletului individual, iar acesta diferă, la diferiţii oameni, după organele simţurilor, de cari se slujeşte în activitatea sa. Dacă însă, zice la rândul său Pomponazzi,

ceea ce dă sufletului caracteristica lui individuală, ceeace-l face adică să fie ceeace este, e corpul cu organele materiale ale simţurilor, — atunci e vădit că odată cu desorganizarea corpului, trebue să dispară şi sufletul.

In fine, un alt argument al sfântului Thomas d'Aquino dă lui Pomponazzi ocasia să-şi arate îndoelile cu privire la natura sufletului, îndoeli cari îl opresc un moment pe povârnişul materialist pe care apucase. Activitatea inteligenţei, ziceà filosoful medieval, este, e drept, condiţionată de perceperea obiectelor individuale; dar în aceste obiecte individuale, inteligenţa descoperă ideile generale. Această putere proprie a ei, de a concepe ideile generale, ce nu se găsesc, ca atari, cuprinse în obiectele individuale, o face să fie independentă de organele simţurilor şi de lumea concretă, materială, pe care o percepe cu ajutorul lor. Inteligenţa e deci imaterială şi prin urmare sufletul e nemuritor. Pomponazzi respinge mai întâiu acest argument. E adevărat, zice el, că inteligenţa descoperă în obiectele particulare ideile generale. Dar aceasta nu ne dă dreptul s'o asimilăm cu „inteligenţele pure" ale fiinţelor divine şi să o credem nemuritoare. Căci ea nu poate concepe ideile generale în mod direct, adică independent de obiectele individuale, ci le „apercepe" numai într'însele. Ea e prin urmare legată de organele materiale ale simţurilor şi nu poate existà fără ele.

Cu toate acestea, de vreme ce poate concepe ideile generale sau cu alte cuvinte, ceeace este universal, etern şi infinit, inteligenţa omenească trebue să fie într'o oarecare măsură deosebită de corp şi independentă de el. Deşi nu este nemuritoare, ea „respiră totuşi un oarecare parfum de nemurire" — aliquid immortalitatis odorat. Şi dacă facem cu mintea

un pas mai departe, trebue să admitem, că există deasupra noastră inteligenţe pure, absolut incorporale, cari concep «universalul» în mod direct, în el însuşi, fără ajutorul obiectelor individuale şi al organelor materiale ale simţurilor. Aşà sunt, aşà trebue să fie inteligenţele supranaturale sau divine. Căci existenţa unor asemenea inteligenţe pure e o condiţie a posibilităţii noastre de a înţelege existenţa şi atributele propriei noastre inteligenţe. Dacă n'ar puteà existà asemenea inteligenţe „independente de materie“,—atunci, nici inteligenţa noastră n'ar puteà fi „într'o oarecare măsură“ independentă de materie,—şi prin urmare n'ar mai puteà concepe decât numai ceeace este material, ceeace ce este individual şi concret; conceperea ideilor generale şi abstracte, a universalului, eternului şi infinitului, i-ar fi pentru totdeauna interzisă.

Cum se vede, Pomponazzi nu concepe sufletul ca fiind absolut material şi nu exclude existenţa unor «spirite pure», absolut independente de materie. Erà acì o neconsecvenţă, pe care au relevat-o numeroşii săi adversări, în violentele polemici ce au urmat după apariţia cărţii sale. Dacă, spre a ne explicà inteligenţa omenească, cu puterea ei de a concepe „universalul“, trebue să admitem existenţa unor inteligenţe pure, absolut imateriale, atunci, de ce să părăsim sistemul lui Averroes, care admite tocmai o asemenea inteligenţă pură — „intelectul activ“, unic şi comun – din care emană toate inteligenţele omeneşti? Iar dacă inteligenţa noastră este „într'o oarecare măsură“ deosebită şi independentă de materia corpului nostru, de ce să nu admitem imortalitatea sufletului individual, ca Sf. Thomas d' Aquino.?

Spre a răspunde la aceste critici, Pomponazzi de-

clară în cele două scrieri polemice „Apologia“ şi „Defensorium“, asupra cărora vom reveni mai jos, că inteligenţa ar puteà foarte bine să fie de aceeaşi natură cu corpul în care residă, ar puteà foarte bine să fie „întinsă şi divisibilă“—cu un cuvât *materială* [1]). Iar într'o altă lucrare a sa „de nutritione et augmentatione“ merge şi mai departe în această direcţie. „Carnea zice el, este întinsă, şi dă totuşi viaţă sufletului; e greu prin urmare să ne închipuim că sufletul nu este întins“. Şi reproducând teoria aristotelică a celor trei suflete, nutritiv, sensitiv şi intelectual, Pomponazzi adaugă: „sufletul nutritiv e cuprins în cel sensitiv şi acesta în cel intelectual; dacă cel dintâi e întins, divisibil, material, de ce n'ar fi şi cel din urmă întins, divisibil, material?“ [2]).

Dar afirmările de acest fel, ori cât ar păreà de categorice, rămân isolate. Pomponazzi nu se poate hotărî să îmbrăţişeze fără rezervă materialismul. Şi tocmai în această nehotărîre stă valoarea atitudinei sale filosofice. El crede, ca unii din filosofii moderni şi contimporani, că problema naturii sufletului este insolubilă, este, cum zice el însuşi „o problemă neutră“, ce nu poate fi deslegată „nici într'un fel, nici într'altul“, adică nici în sens spiritualist nici în sens materialist. Tot ce vreà să arate el este, că nici raţiunea, nici experienţa nu ne îndreptăţesc să afirmăm posibilitatea existenţei sufletului indepedent de corp. A afirmà prin urmare, că sufletul e nemuritor e a trece «cu voinţă» şi în mod arbitrar dincolo de ceeace ne e permis să afirmăm [3]).

---

[1]) *Apologia*, lib. I, cap. III.

[2]) *De nutritione et augmentatione*, lib. I, cap. II.

[3]) „Modusque ille essendi separatus, nulla ratione vel experimento probatus, sed sola voluntate positus...“ (de immortalitate, cap. IX)

Aşà fac reprezentanţii bisericii, şi au tot dreptul s'o facă. Căci credinţa poate să afirme, ceeace ştiinţa nu poate să dovedească. Ştiinţa şi credinţa sunt nu numai deosebite, ci şi opuse. Ştiinţa se întemeiază pe inteligenţă, şi inteligenţa are legi inflexibile, pe cari nimic nu le poate înfrânge; nimic o poate silì, să admită ca adevărate proposiţii, ce i se par îndoioase sau false. Dimpotrivă, credinţa se întemeiază pe voinţă, şi voinţa se poate hotărî, pentru motive de ordin afectiv, să admită ceeace inteligenţa nu poate concepe [1]).

Prin această separare, limpede şi categorică, a domeniilor respective ale inteligenţei şi credinţei, Pomponazzi stabileşte independenţa ştiinţei şi filosofiei de religie, şi merită să fie considerat ca cel dintâiu cugetător al Renaşterii. El nu se mărgineşte însă la această sustragere a vieţii teoretice a omului de sub stăpânirea bisericii, — ci tinde a dovedì, că nici în viaţa practică dogmele religioase — ca aceea a nemuririi sufletului, care e una din cele mai însemnate — nu sunt indispensabile. El recunoaşte mai întâiu, că întemeetorii religiunilor au avut dreptate să admită printre dogmele lor de căpetenie nemurirea sufletului. Căci scopul lor n'a fost adevărul, ci binele; ei nu şi-au propus să instruiască pe oameni, ci să-i guverneze; ei n'au căutat să reguleze ideile, ci moravurile popoarelor. Şi văzând, ce uşor alunecă oamenii pe căile cele rele, fie din pricina ignoranţei, fie din pricina pasiunilor, au încercat să-i oprească de pe acest povârniş primejdios, arătându-le pedepsele ce-i aşteaptă în viaţa viitoare, precum şi recompensele de cari se vor bucurà, dacă se vor înfrânà şi vor căutà cu stăruinţă căile cele

---

[1]) Defesorium, cap. XXIX.



bune. Intemeetorii religiunilor au vorbit astfel o limbă potrivită cu slăbiciunea sufletească a oamenilor de rând, întocmai precum vorbesc părinţii cu copiii lor nevârstnici,—şi au făcut fireşte foarte bine.

Dar cu toate acestea, dogma nemuririi sufletului nu e indispensabilă spre a face pe oameni virtuoşi. Mai de grabă dimpotrivă. Cu mai multă dreptate se poate adică susţineà, că această dogmă tinde să demoralizeze pe oameni fiindcă îi face egoişti şi interesaţi, deprinzându-i să facă binele numai în vederea recompenselor din viaţa viitoare. Este evident că un om, care face binele fără să crează în nemurirea sufletului şi fără să aştepte nimic dela viaţa viitoare, e cu mult superior, din punct de vedere moral, credincioşilor de rând, oricât ar fi ei de virtuoşi. Conştiinţa acestei superiorităţi, conştiinţa datoriei împlinite în mod desinteresat, este cea mai bună răsplată a virtuţii.

Pomponazzi reînviază astfel vechea formulă stoică, dupa care virtutea este ea însăşi propria ei recompensă, prin mulţumirea curată de care umple viaţa omului virtuos, iar viţiul este el însuşi propria lui pedeapsă, fie prin suferinţele fisice pe cari le pricinueşte, fie prin conştiinţa degradării morale, pe care o trezeşte în sufletul omului viţios.

Cea mai puternică dovadă de inutilitatea dogmei religioase a nemuririi sufletului, din punct de vedere etic, o găseşte Pomponazzi în faptul existenţei universale a unui simţ moral înăscut. E aşà numitul „intelect practic“, care în deosebire de cel teoretic luminează pe toţi oamenii deopotrivă, şi le arată la toţi ce e bine şi ce e rău. Căci omul are trei inteligenţe deosebite: o inteligenţă speculativă, care îi dă putinţa să cunoască adevărul; o inteligenţă practică, care îi dă putinţa, să cunoască binele,

și o inteligentă „operativă", care îi dă putința să execute diferite lucrări artistice și... industriale [1]). Din aceste trei feluri de inteligență, cea dintâi și cea din urmă, nu există deopotrivă la toți oamenii. Din punct de vedere speculativ, unii oameni sunt mai bine înzestrați, alții mai rău, unii sunt în stare să cultive științele, alții nu. Tot așà, din punct de vedere „operativ", nu toți oamenii au aceleași înclinări și talente; unii pot să priceapă și să cultive artele, ca pictura, sculptura, etc, alții nu. Inteligența practică însă există la toți oamenii deopotrivă; toți știu deopotrivă ce e bine și ce e rău. Existența criminalilor nu dovedește nicidecum contrariul. Căci orice criminal, când comite o crimă, știe că o comite. Pe când din punct de vedere speculativ, omul care comite o eroare de argumentare, nu știe că o comite, nu știe că nesocotește legile logice, din punct de vedere etic, omul care face o faptă rea, știe că o face, știe că nesocotește legile morale. Nu se ascund oare toți criminalii când își comit crimele,—și după aceea? Și nu dovedește oare acest fapt, cunoscut de toată lumea, că ei au conștiința, foarte limpede, a călcării legilor morale?

V.

Cu asemenea idei, cartea lui Pomponazzi nu puteà să nu ridice în contră-i protestările representanților bisericei. Atacând ideia nemuririi sufletului, filosoful atacà una din dogmele fundamentale ale creștinismului, dogma pe care se întemeià, în deosebi, stăpânirea lui asupra spiritelor. Furtuna a is-

[1]) Fără acest adaos, am puteà vedeà în cele trei inteligențe ale lui Pomponazzi prototipul celor trei puteri sufletești ale lui Kant: rațiunea pură, rațiunea practică și judecata.

bucnit mai întâi la Venezzia. Tractatul „de immortalitate“ erà dedicat cardinalului venețian Contarini, un elev al lui Pomponazzi, și după obiceiurile timpului primul exemplar eșit de sub tipar îi fusese trimis lui. Cum a luat cunoștință, prin acest cardinal, de „cartea cea nouă“, patriarchul din Veneția a înaintat-o dogelui, care, împreună cu consiliul republicei, a condamnat-o să fie arsă de călău pe piața publică. Nemulțumiți însă cu atât, călugării venețieni, și în deosebi frații minori ai observației, au intervenit la Roma, pentru ca papa să excomunice pe Pomponazzi și să-i ia dreptul de a mai fi profesor. Leon al X-lea însă erà un spirit liberal, un mare admirator al antichității, un iubitor al artelor și al filosofiei, și nu erà dispus să intervină. Pe lângă aceasta, secretarul său, cardinalul Bembo, erà un școlar al lui Pomponazzi și s'a opus din toate puterile cererii fanaticilor venețieni.

Spre a da totuși o satisfacție spiritului public revoltat, sau poate spre a'și degajà responsabilitatea, cardinalul Contarini a scris o întâmpinare, în care, cu tot respectul datorit de un elev profesorului său, încercà să dovedească netemeinicia argumentelor lui Pomponazzi în contra nemuririi sufletului. Acesta i-a răspuns pe acelaș ton moderat în prima sa scriere polemică, intitulată „Apologia“. Această lucrare însă, departe de a fi acceptată de reprezentanții bisericii ca o justificare valabilă, i-a întărâtat și mai mult. Fra Ambrogio Fiandino, episcopul din Lessa, din regatul de Neapole, a publicat un pamflet intitulat „Disputationes contra assertorem mortalitatis animae“ în care argumentele propriu zise dispăreau sub mulțimea și violența invectivelor. „Cel mai ticălos dintre oameni, limbă ciumată și vrednică de a fi smulsă din rădăcină, plagă, pată rușinoasă, venin al nea-

mului omenesc, bătrân caraghios, profanator al naturii, nelegiuit, născut pentru ură, crescut pentru perfidie, instruit pentru dispută",—iată epitetele ce se aruncau filosofului. Un alt călugăr, un benedictin din Pisa, Fra Bartolomeo di Spina, a publicat deasemenea două întâmpinări în cari discută ideile lui Pomponazzi cu argumente foarte slabe, dar cereà cu atât mai multă tărie intervenirea imediată a inchisitorilor. Iar în afară de aceste polemici scrise, amvoanele bisericilor răsunau de atacurile, nu mai puțin violente, ale călugărilor predicatori.

Spre a scăpà de urmările acestor furioase atacuri, urmări ce puteau fi, pe acele vremuri, foarte grave, Pomponazzi s'a pus la adăpostul teoriei adevărului dublu. Această teorie nu erà nouă. Ea apăruse încă de pe la sfârșitul evului mediu. In 1247, un profesor al universității din Paris, Jean de Brescain, acuzat de heresie, a încercat să se desvinovățească zicând, că ideile pe cari le-a profesat, le-a presentat ca adevărate numai din punct de vedere filosofic, nu și din punct de vedere teologic. Această idee, că poate să fie cevà adevărat din punct de vedere filosofic, și fals din punct de vedere teologic, ne pare astăzi mai mult un subterfugiu al liberei cugetări, care erà silită la început, să se apere cum puteà în contra tiraniei bisericii. E probabil însă, că deși a jucat fără îndoială și acest rol, teoria adevărului dublu aveà o semnificare mai adâncă. Ea erà poate expresia îndoelii nedesăvârșite, a sfâșierii lăuntrice a oamenilor în care libera cugetare se trezise dejà, dar nu erà încă destul de puternică pentru ca să-i silească să renunțe definitiv la credințele lor religioase.

Pomponazzi a declarat dar, că ideile sale sunt adevărate numai din punct de vedere filosofic, nu și din punct de vedere teologic. Ca creștin, ziceà el

cred în nemurirea sufletului; ca filosof însă, nu găsesc destule argumente spre a o dovedì, pe calea raţiunii naturale. Unul din adversarii săi cei mai înverşunaţi, Boccalini, a zis atunci: „foarte bine, să-l ertăm pe Pomponazzi ca creştin, şi să-l ardem numai ca filosof".

Un asemenea scandal, care nu se mai sfârşià, nu puteà să nu îngrijească, în cele din urmă cercurile conducătoare ale bisericii. Se povesteşte, că Leon al X-lea, vorbind de cartea lui Pomponazzi, ar fi zis: autorul are dreptate, dar ideile lui fac prea mult sgomot. Şi fiindcă primejdia cea mare erà, ca aceste idei să nu prindă cumvà rădăcini în cercurile culte, papa s'a gândit, că cel mai bun lucru ar fi, să-i opună lui Pomponazzi un adversar vrednic de el, un adversar care să-l reducă la tăcere. Acest adversar a crezut Leon al X-lea că l'a găsit, prin mijlocirea episcopului din Lessa, în persoana lui Agostino Nifo.

IV.

# ŞCOALA DIN PADUA

## POMPONAZZI ŞI NIFO

Vremurile renaşterii au fost, în Italia cel puţin, vremuri de entusiasm tânăr şi de admiraţie uşoară. Dragostea adâncă pentru cultura clasică, de abià desgropată din uitarea milenară a veacului de mijloc, răspândeà o atmosferă de simpatie caldă în jurul tutulor manifestărilor nouă, literare, artistice şi filosofice, altoite pe ea. Iar temperamentul viu, pasionat, expansiv, al poporului italian, dădeà acestei simpatii forme şi proporţii din cele mai surprinzătoare. Nu arare ori, admiraţia pentru scriitorii de frunte — câteodată chiar şi pentru cei mai puţin însemnaţi — se prefăceà într'un cult aproape religios. Cu mirare cetim bunăoară astăzi că Albertino Mussato, care primise coroana de lauri a poesiei la Padua, erà sărbătorit în fie-care an, la Crăciun, printr'un cortegiu festiv, ce semănà grozav cu o procesiune bisericească. Profesorii, doctorii şi studenţii universităţii veneau, împreună cu o mare mulţime de cetăţeni, în şiruri lungi, cu trâmbiţe şi cu lumânări „de ceară“ aprinse, ca să-l salute, să-l felicite şi să-i aducă daruri [1]).

[1]) Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* I. p. 155.

Casurile de acest fel sunt nenumărate, la începutul renaşterii mai ales. Cel mai mişcător din toate e desigur acela al dascălului orb din Pontremoli, care, ca să poată auzì glasul „divinului" Petrarca, a făcut pe jos, sprijinit de fiul său şi de un şcolar devotat, drumul până la Neapole. Fiindcă însă poetul plecase de acolo, când a sosit el, bietul dascăl s'a întors îndărăt şi, fără să se descurajeze, s'a dus, cu mari greutăţi, până la Parma, unde l-a găsit în sfârşit. Cu adâncă evlavie şi plângând de fericire, i-a sărutat de mai multe ori capul „care concepuse gânduri aşà de frumoase" şi mâna „care le scrisese", — şi a plecat apoi împăcat, ca un pelerin medieval, care s'ar fi fost învrednicit să vadă locurile sfinte[1]).

Cu drept cuvânt s'a zis dar, că Italia a fost, la începutul timpurilor moderne, leagănul cultului oamenilor mari. Deşteptarea individualismului, pe care am studiat-o mai sus, trebuià să aibă şi această urmare. Pe când în celelalte ţări, oraşele se mândreau încă, după obiceiurile medievale, cu cele mai renumite bresle de meseriaşi, de negustori, etc., oraşele italiene încep să se laude cu individualităţile de elită, ce se distingeau pe terenul literar sau artistic. Cultul celebrităţilor locale e una din caracteristicele cele mai curioase — şi uneori cele mai comice — ale vieţii municipale italiene, din veacul al XV-lea şi al XVI-lea. Iar pe deasupra se ridică cultul celebrităţilor naţionale şi universale, manifestându-se prin nenumărate biografii şi apologii, un gen literar în care s'au ilustrat scriitori ca Filippo Villani, Vespasiano Fiorentino, Bartolomeo Facio, Paolo Cortese, Paolo Giovio şi alţii.

Inchipuirea bogată, însă, şi firea pornită a italie-

[1]) Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums*, I, p. 147.

nilor măreau adesea cu mult valorile reale ale culturii timpului, și fumul de tămâie al admirației publice înconjură uneori personalități, pe cari judecata mai rece a posterității le-a dat aproape cu totul uitării. Un asemenea om mare „pentru contimporani“ a fost Agostino Nifo, adversarul lui Pomponazzi.

## II.

Se născuse în 1473 la Jopoli, în Calabria. Asupra studiilor, pe cari le făcuse în tinerețe, n'avem date sigure. Pare totuși neîndoios. că aveà o cultură foarte întinsă; matematica și astronomia, medicina și teologia îi erau deopotrivă de familiare. Mai presus de toate însă îl atrăgeà filosofia, pe care a profesat-o multă vreme, deși cu întreruperi, la Padua, la Roma, la Pisa, la Neapole și la Salerno, deșteptând pretutindeni un mare entusiasm. Și nu numai tinerimea neexperimentată, dar și cercurile culte din afară de universități, și până și curtea papală, căzuseră sub farmecul elocvenței sale. Nifo petrecuse câțivà ani la Roma, fusese admis în cenaclul de artiști și învățați dela Vatican, și Leon al X-lea îl prețuià atât de mult, încât îl făcuse comite palatin și îi dase dreptul să confere, singur, toate gradele academice, afară de acelea ale facultății de medicină. Când îi citim, astăzi, cărțile, scrise după tipicul încă scolastic, și în latineasca, încă barbară, dela începutul renașterii, ne e greu să pricepem acest entusiasm. Nifo aveà, probabil, calități, ce nu se revelau decât în raporturile directe, personale, cu oamenii din timpul său. Și în adevăr, filosoful pare a fi fost un om de lume foarte prețuit, judecând după faptul, că un suveran sever, cum erà Carol Quintul, îi acordase prietenia sa, și după

faptul, nu mai puţin caracteristic, că aveà onoarea să placă principeselor de pe la curţile italiene. De altfel, aceste succese lumeşti au avut şi o parte rea: au stârnit invidia unora din contimporani, cari au exploatat, cu destulă cruzime, laturea lor ridiculă.

Ceeace i se imputà mai ales filosofului, erà o vanitate, ce trecea uneori, cu mult, peste marginile permise. Se povesteà anume, că odată Carol Quintul, dorind să-l vadă, s'a dus la el acasă. Nifo l'a primit în odaia de lucru, în care nu se găseà decât un singur scaun. Salutând pe „împăratul soldaţilor“ cu toată maiestatea cuvenită unui „împărat al literelor“, învăţatul s'a aşezat el însuşi pe scaun, întocmai ca un suveran, care ar acordà o audienţă stând pe tron. Iar când Carol Quintul l'a întrebat, cum ar puteà un principe să-şi guverneze mai bine statele, Nifo i-a răspuns: „servindu-se numai de oameni ca mine“. Dar această anecdotă e, probabil, inventată. E greu de închipuit, că ar fi putut cineva să trateze astfel pe un împărat, mai ales pe acele vremuri. E drept totuşi, că dedicaţiile lui Nifo, către Carol Quintul se distingeau printr'o notă sobră, demnă, mândră, cu totul neobicinuită în mijlocul platitudinei şi linguşirilor lipsite de orice măsură ale literaţilor italieni faţă de protectorii lor. Aşà erà bunăoară dedicaţia operei „de regnandi peritia“, asupra căreia vom reveni mai târziu spre a o comparà cu „Principele“ lui Machiavelli.

Scrierile lui Nifo sunt, în cea mai mare parte, comentarii asupra operelor lui Aristoteles şi se disting în adevăr printr'o mare subtilitate de cugetare. Unele dintr'însele, ca „De substantia orbis“, „De animae beatitudine“ şi „Destructio destructionis“, au fost tipărite adesea, în ediţiile textelor aristotelice, alături de comentariile lui Averroes. Iar unii

contimporani credeau cu tot dinadinsul, că singurul om care a înțeles pe Aristoteles a fost Averroes, și singurul care i-a înțeles pe amândoi a fost Nifo. De unde versurile ce se tipăreau uneori în fruntea edițiilor sale:

Solus Aristotelis nodosa volumina novit
Corduba [1], et obscuris exprimit illa nodis.
Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,
Et nitidum media plus facit esse die.

Pe lângă aceste comentarii, Nifo a mai scris și câtevà tractate, cu subiecte de astronomie și astrologie, de estetică, morală și politică. Printre cele dintâi trebue să menționăm în deosebi tractatul „de falsa diluvii prognosticatione“, apărut în 1519, la Neapole. Un matematic german, Iohann Stoefler, care publicà pe atunci „efemeride“ astronomice, împănate cu preziceri astrologice, anunțase, că în 1524 întâlnirea planetelor superioare în constelația peștilor aveà să dea naștere la mari perturbări atmosferice, urmate de un nou potop, și mai întins decât cel biblic. Această profeție fusese luată în serios, în Germania mai ales, și resultatul practic fusese, că corăbiile se scumpiseră grozav. In tractatul amintit, dedicat lui Carol Quintul, Nifo încercà să dovedească, că o asemenea prezicere nu puteà aveà nici o valoare științifică [2].

Printre tractatele de estetică trebue să relevăm în deosebi unul asupra frumosului. Sub forme aride, didactice, și cu un aparat de erudiție, care ne pare astăzi greoi și pedant, acest tractat „de pulchro“,

---

[1] Numele locului de naștere al lui Averroes, în locul numelui său propriu; o figură obicinuită pe acele vremuri.

[2] Incercarea lui Nifo a fost destul de serioasă, ca să poată fi menționată de Montucla, în *Histoire des mathématiques*, t. IV, p. 376.

erà în realitate un „madrigal“, scris în onoarea Ioanei de Aragon, soţia lui Ascanio Colonna, principe de Tagliacozzo. Autorul îşi propuneà să dovedească printr'însul, că această principesă nu erà numai cea mai frumoasă dintre femei, dar şi tipul etern, măsura, ce nu se va schimbà nici odată, a oricărei frumuseţi. Spre întemeierea acestei afirmări, savantul profesor şi gravul filosof susţineà, că corpul Ioanei de Aragon presentà în toate privinţele „proporţia sesquilaterală“ — care ar fi idealul esteticei femenine,—şi îi descrià „farmecele“ cu o bogăţie de amănunte, pe care, astăzi, nu putem să n'o găsim necuviincioasă, dar care, pe atunci, nu surprindeà pe nimeni.

In filosofie, Nifo fusese elevul lui Nicoletto Vernias, şi, caşi profesorul său, începuse prin a fi un averroist convins. Prima sa lucrare „de intellectu et daemonibus“, susţinând fără reservă teoria unităţii intelectului şi criticând cu asprime argumentele sfântului Thomas d'Aquino în contra averroismului, a stârnit protestări violente din partea „tomiştilor“ — cum se numeau călugării şi în genere teologii, cari împărtăşeau ideile marelui filosof al Bisericii. Se pare chiar, că sub influenţa lor începuseră unele manifestaţii de stradă la Padua, şi a trebuit ca episcopul de pe atunci, Pietro Barozzi, să intervină prieteneşte pe lângă Nifo, rugându-l să modifice unele părţi din lucrarea sa şi să pună astfel capăt scandalului. Nifo i-a ascultat sfatul şi a suprimat pasagiile prea violente. Această întâmplare, şi primejdia prin care trecuse, l-au făcut să fie mai prudent şi să caute să steà totdeauna în bune raporturi cu Biserica.

La această schimbare a părerilor sale au mai contribuit şi alte cause. Sub influenţa filosofiei lui Pla-

ton, pe care umaniştii o propovăduiau cu atâta căldură, Nifo ajunsese să creadă, că nemurirea sufletului individual e mai conformă cu adevărul decât nemurirea sufletului comun sau colectiv, pe care o susţineà Averroes. Având deci aceste idei, erà firesc ca Nifo să fie opus lui Pomponazzi, şi sarcina de a-l îndemnà la luptă şi-a luat-o Fra Ambrogio Fiandino, episcopul din Lessa.

Intâmpinarea lui Nifo a apărut în 1518 sub acelaş titlu caşi luerarea pe care o combăteà — „de immortalitate animae". Pomponazzi i-a răspuns în 1519, printr'o replică intitulată „Defensorium". Polemica lor se poate resumà în câtevà cuvinte.

## III.

Sufletul, zice Nifo, se defineşte prin funcţiunile sale, cari sunt inteligenţa şi voinţa. Sensibilitatea aparţine corpului, de vreme ce se exercită prin organele materiale ale simţurilor. Inteligenţa şi voinţa însă, sunt independente de corp. Căci inteligenţa concepe infinitul şi voinţa îl doreşte. Concepând însă infinitul, inteligenţa trebue să fie de altă natură decât sensibilitatea, care nu poate percepe decât finitul. Şi, fiind deosebită de sensibilitate, inteligenţa e deosebită de corpul material căruia îi aparţine această funcţiune inferioară, e adică imaterială — şi deci nemuritoare. Tot aşà, voinţa, de vreme ce doreşte infinitul, nu poate murì odată cu corpul. O voinţă, care ar urmărì un scop, ce nu se poate realisà în această viaţă, precum e binele infinit sau perfecţiunea infinită, ar fi o voinţă absurdă. Armonia, ce domneşte pretutindeni în natură, ar lipsì astfel omului, a cărui structură sufletească ar fi contradictorie. O asemenea contradicţie însă

e inadmisibilă, în principiu, şi, de fapt n'avem nici un motiv, care să ne silească să-i recunoaştem existenţa. Prin urmare sufletul, cu cele două funcţiuni ale sale, inteligenţa şi voinţa, este nemuritor.

La acest prim argument, Pomponazzi răspunde, că inteligenţa omenească concepe în adevăr infinitul, dar îl concepe numai cu ajutorul simţurilor. Fără datele lor, precum am văzut mai sus şi precum susţine şi Aristoteles, inteligenţa nu poate intrà în activitate, nu poate concepe nimic,—nu poate concepe, prin urmare, nici ideea, de care e vorba. Numai dacă inteligenţa ar puteà concepe infinitul fără ajutorul simţurilor, s'ar puteà zice, că este independentă de sensibilitate şi prin urmare de organele materiale ale corpului. Şi apoi, nu trebue să credem, că inteligenţa noastră posedă toate atributele, pe cari le concepe. Noi concepem pe Dumnezeu, fără să avem atributele lui. Tot aşà, dacă concepem infinitul, aceasta nu însemnează, că inteligenţa noastră este infinită, în puterea şi durata ei.

In sfârşit, e adevărat, că voinţa doreşte infinitul, adică binele infinit sau perfecţiunea infinită, — cel puţin la oamenii aleşi. Dar din aceasta nu resultă, că ea trebue să aibă şi puterea de a-şi realisà dorinţa. Aspiraţiile noastre nu implică totdeauna puteri corespunzătoare. Un ţăran, bunăoară, doreşte să fie rege; aceasta nu însemnează, că are şi putinţa să se ridice până la înălţimea unui tron. Şi când ţăranul, care doreşte să fie rege, rămâne ţăran, nimeni nu striga, că armonia naturii e turburată şi că structura sufletului omenesc e contradictorie. Dimpotrivă, această tendinţă către mai bine, care face pe fiecare om să aspire a fi mai mult decât este, e o binefacere a naturii, fiindcă împinge pe fiecare să-şi perfecţioneze corpul şi sufletul, pe

cât este cu putinţă, în marginile scurtei noastre vieţi. Din faptul dar, că voinţa „doreşte infinitul", nu resultă ca ea este nemuritoare.

O altă dovadă, că sufletul e deosebit de corp, o găseşte Nifo în existenţa liberului arbitru. Corpul material e supus în mod fatal legilor fisice ale naturii înconjurătoare; sufletul însă e liber, de vreme ce poate alege între mai multe acţiuni, fără să se supună nici unei constrângeri din afară. La acest argument, Pomponazzi răspunde, că voinţa, deşi e liberă, nu e totuşi independentă de corp. Căci hotărîrile voinţei nu se pot manifestà decât numai prin organe materiale. O voinţă, care ar fi lipsită de asemenea organe, n'ar puteà trece niciodată dela hotărîre la acţiune, ar fi adică lipsită tocmai de ceeace constitue caracterul esenţial al voinţei. Un om care se mărgineşte să ia hotărîri, dar nu le execută nici odată, este, zicem noi, lipsit de voinţă. Inzestrat cu adevărată voinţă e numai omul, care trece imediat, sau la timpul potrivit, dela hotărîre la acţiune. Aceastà trecere însă nu se poate face decât numai cu ajutorul organelor materiale ale corpului. Prin urmare, voinţa nu e independentă de corp, şi, nefiind materială, nu e nemuritoare.

In fine, ultimul argument în favoarea imaterialităţii sufletului, îl trage Nifo din existenţa sentimentului religios. Nu se poate ca sufletul omului, care e vecinic stăpânit de nostalgia cerului, să fie tot una cu pământul. Altfel, de ce n'ar existà sentimentul religios şi la animale?

Nimic nu ne asigură, răspunde Pomponazzi, că animalele n'au şi ele un fel de religie. Dimpotrivă, ar fi de mirare să n'aibă. Căci religiile sunt produse ale naturii, şi ar fi, prin urmare, firesc, să le găsim la toate fiinţele din natură, la animale ca şi la oa-

meni, deşi, se înţelege, în grade diferite. Dar această idee a lui Pomponazzi, aşà de surprinzătoare pentru timpul când a apărut, nu e decât indicată în „Defensorium". Mai pe larg e studiată într'o altă lucrare a sa, întitulată „de incantationibus", apărută la Bologna, în 1520.

IV.

Un medic din Mantua avusese ocasia, să vadă câtevà lecuiri, ce se pretindeau miraculoase, şi fiindcă erà prieten cu Pomponazzi, i-a scris, rugându-l să-i spue, dacă crede că există fenomene supranaturale, şi agenţi suprasensibili — îngeri, demoni... etc., — cari să le producă. Ca răspuns la această întrebare, a apărut tractatul „de naturalium efectuum admirandorum causis sivę de incantationibus".

Intr'ânsul, Pomponazzi reaminteşte mai întâiu deosebirea, stabilită în tractatul asupra nemuririi sufletului, între credinţă şi ştiinţă. Din punctul de vedere al credinţei, există, fireşte, fenomene supranaturale, adică minuni, şi agenţi suprasensibili, adică îngeri, demoni.... etc. Din punctul de vedere al ştiinţei însă, nu există decât natura şi legile ei neschimbătoare. Din nefericire, suntem încă foarte departe de a cunoaşte aceste legi. Şi de aceea, întâmplările, pe cari nu le putem atribuì unor cause naturale, ni le explicăm zicând, că sunt de ordin supranatural, şi atribuindu-le unor agenţi invisibili. Şi după cum nu cunoaştem toate forţele din natură, tot aşà nu cunoaştem toate puterile ce zac ascunse în corpul şi sufletul omenesc. Iacă de ce unii oameni, precum sunt vrăjitorii, magii, taumaturgii.... etc., ne uimesc uneori prin fapte, pe cari le credem miraculoase, şi le atribuim unor influenţe supranaturale sau de-

monice. In fond, acele fapte nu sunt decât efectele unor puteri încă necunoscute. Dacă le-am cunoaşte, explicarea lor n'ar puteà fi decât naturală.

De altfel, filosofia nu se dă înapoi, să admită în rândul causelor naturale influenţele, pe cari oamenii de rând le cred supranaturale. Aşà e bunăoară influenţa astrelor asupra tuturor întâmplărilor ce se petrec pe suprafaţa pământului, influenţă care e— după Pomponazzi—foarte reală. Această credinţă a sa se întemeiază pe sistemul cosmologic al lui Aristoteles. Dupa filosoful grec, Universul e compus din mai multe sfere, cari se influenţează una pe alta, din afară înlăuntru, cea dintâi, care e şi cea mai vastă, lucrând asupra celei de a doua, care e cuprinsă într'însa, aceasta asupra celei de a treia, şi aşà mai departe. Cea din urmă sferă e pământul, care, fiind învăluit de toate celelalte, suferă în mod fatal influenţa lor, adică influenţa astrelor fixate pe ele. Astrologia e prin urmare o ştiinţă naturală; influenţele, pe cari ea le studiază, sunt influenţe naturale, şi numai şarlatanii şi naivii pot vedeà într'însa o artă misterioasă, cari ar fi lucrând cu puteri oculte, demonice.

Nu există prin urmare minuni. Ceeace numesc oamenii de rând minuni, nu sunt fapte contra naturei şi în afară de ordinea corpurilor cereşti, ci numai fapte, cari se produc foarte rar şi în mod cu totul neaşteptat [1]).

Printre aceste fapte rare, neobicinuite, dar totuşi conforme legilor naturi şi produse de revoluţiile corpurilor cereşti, socoteşte Pomponazzi naşterea, desvoltarea şi

[1]) „Non sunt miracula, qui sint totaliter contra naturam et praæter ordinem corporum coelestium, sed pro tanto dicuntur miracula, quia insolito modo et rarissime acta, et non secundum comunem naturae cursum, sed in longissimis periodis. De incant. c. XII.

moartea religiunilor. Ca toate lucrurile din această lume, ca statele şi instituţiile, ca răsboaiele şi epidemiile, religiunile stau sub influenţa astrelor şi sunt supuse legii naturale a naşterii, desvoltării şi morţii. Ele apar atunci, când le dau fiinţă revoluţiile corpurilor cereşti, cari chiamă la viaţă în acelaş timp şi oamenii meniţi să le propovăduiască. Născuţi sub această influenţă extraordinară a cerului, oamenii de acest fel merită cu drept cuvânt numele de „fii“ sau de „trimişi“ ai lui Dumnezeu, şi trebue să le recunoaştem puterea de a face minuni, de a îndeplinì adică fapte rare, ce par a se abate dela cursul obicinuit al naturii. Căci toţi întemeietorii de religiuni, Moise şi Mahomed, ca şi Cristos, au făcut minuni, după părerea credincioşilor lor.

Şi tot revoluţiile corpurilor cereşti pricinuesc şi decadenţa religiunilor. Ele au pricinuit decadenţa păgânismului antic, cu nenumăratele lui forme, cari s'au stins încetul cu încetul şi au dispărut fără urmă. Tot ele vor pricinuì şi peirea religiunilor, cari sunt acum în floare. Căci nu trebue să ne ascundem, că dela o vreme încoace apar în sânul creştinismului semne, cari ne silesc să credem, că sfârşitul lui se apropie. Arzătoarea credinţă, de pe vremea apostolilor şi a mucenicilor, s'a răcit, iar minunile, dinaintea cărora îngenuchiau altădată noroadele uimite, au încetat. Unii pretind că se mai fac şi astăzi minuni, dar acelea sunt sau un produs al închipuirii lor lesne crezătoare, sau un resultat al înşelăciunii şarlatanilor.

Această concepţie naturalistă a religiunilor, pe care am găsit-o dejà în germen la Pietro d'Abano, e foarte interesantă. Fără îndoială. ideea de a atribuì influenţei astrelor naşterea, desvoltarea şi moartea religiunilor, este inadmisibilă. Surprinzătoare e însă

încercarea, de a considerà aceste fenomene sociale şi morale, ca având cause naturale, — influenţa astrelor făcând parte, pentru Pomponazzi, din mersul normal al naturei.

In sfârşit, s'ar păreà, că cu o asemenea concepţie a religiunilor, Pomponazzi trebue să fie ateu. El combate însă ateismul. Îl combate, mai întâiu, fiindcă Aristoteles admite existenţa unui Dumnezeu, şi Pomponazzi nu îndrăsneşte sà se departeze prea mult de marele cugetător al antichităţii. A contrazice pe Aristoteles, în punctele esenţiale ale sistemului său, e tot aşà de puţin potrivit, zice el, pentru noi pigmeii de astăzi, precum ar fi de puţin potrivit pentru un „purice“ să lupte în contra unui elefant. Dar nu numai autoritatea filosofului grec, ci şi propria sa convingere, îl îndeamnă pe Pomponazzi să combată ateismul. Dacă fiecare din lucrurile ce ne înconjoară, zice el, are o causă, cu atât mai mult trebue să aibă o causă totalitatea lor, adică Universul. Şi această causă nu poate fi decât potrivită cu imensitatea şi infinita complecsitate a efectului pe care l-a produs, nu poate fi adică decât imensă, infinită, atot puternică şi atot ştiutoare. O asemenea causă este însă ceeace ne-am deprins cu toţii să numim un Dumnezeu, oricare ar fi formele sub care ni-l închipuim.

Dumnezeu este dar raţiunea supremă a tuturor lucrurilor. Universul este opera cugetării sale. Iar această cugetare a fost, este şi va fi unică. Căci Dumnezeu, fiind o inteligenţă pură, e o substanţă simplă ce represintă unitatea supremă. Ca atare, toate ideile sale se reduc la una singură, la ideea universului. Dumnezeu a cugetat dar vecinic acest univers, care e opera sa, şi-l va cugetà vecinic. De unde urmează, că Universul e un reflex al perfecţiunii divine; tot ce e posibil, se găseşte realizat în-

tr'însul, dela cel mai neînsemnat atom de materie, până la inteligenţele superioare ce guvernează mersul astrelor [1]).

Ajuns acì, Pomponazzi se opreşte dinaintea unei probleme, care îl pune din nou în conflict cu biserica. Dacă Dumnezeu a cugetat şi va cugetà lnmea vecinic, nu resultă oare din aceasta, că lumea este eternă, că n'a avut început şi nu va aveà sfârşit? Căci cugetarea lui Dumnezeu este identica cu voința lui. Numai la noi oamenii, inteligența are nevoe de voință ca de cevà deosebit, spre a pune în mişcare organele materiale, de cari e legată Dumnezeu e însă o substanţă imaterială; la el, deosebirea dintre inteligenţă şi voinţă nu există; el, când cugetă, voeşte şi execută în acelaş timp; cugetările lui sunt acte. Dacă dar Dumnezeu a cugetat şi va cugetà lumea vecinic, ea nu poate aveà început nici sfârşit, ea trebue să fie eternă. Ce însemnează atunci afirmarea cărţilor sfinte, că lumea a fost creată de Dumnezeu, din nimic, acum câtevà mii de ani?

Această afirmare, zice Pomponazzi, cu o seriositate plină de ironie, este adevărată. Lumea nu este eternă. Ea a fost creată la un moment dat şi va pierì la un moment dat, fiindcă... aşà zice biserica, şi... biserica nu poate greşì. Iar pentru ca ironia să fie şi mai transparentă, Pomponazzi caută să justifice această părere, întemeind-o pe o argumentare aşà de slabă, încât nu poate înşelà pe nimeni. E drept, zice el, că Dumnezeu a cugetat lumea vecinic, a voit-o adică totdeauna, dar n'a creat-o de-

[1]) Această concepţie a unor inteligenţe superioare, intermediare între om şi divinitate, şi cari guvernează mersul astrelor, e un punct din cosmologia lui Aristot, pe care însă nu-l putem desvoltà acì. Spre a evità repetiţiile, vom vorbì de cosmologia peripatetică cevà mai departe, cu prilejul lui Cremoninì.

cât numai atunci când i-a „convenit". Caşi cum voinţa lui Dumnezeu ar puteà fi împiedicată de cevà să se realiseze ori când, şi ca şi cum ar există la Dumnezeu o deosebire între voinţă şi acţiune. O asemenea deosebire nu poate există decât la fiinţele, la cari voinţa are nevoe spre a se manifestà în afară de organe materiale; la oameni bunăoară, acţiunea este în adevăr deosebită de voinţă întrucât, cel puţin, nu-i urmează totdeauna imediat; o hotărîre luată la un moment dat poate să nu fie executată decât mai târziu. Dumnezeu însă e, prin definiţie, o fiinţă imaterială, şi neavând organe, voinţa sa e deadreptul acţiune.

Cu toate acestea, zice Pomponazzi, după ce expune el însuşi aceste obiecţii, voinţa divină ar puteà să fie asemenea cu cea omenească, ar puteà să fie adică contingentă şi variabilă. Bunăoară, Dumnezeu ar fi putut să creeze lumea după un alt plan, ar fi putut s'o facă mai mare sau mai mică, mai bună sau mai rea, mai frumoasă sau mai urîtă, decât este în realitate. Dacă n'a făcut-o causa nu poate fi decât, că n'a voit. Această afirmare însă, contrazice făţiş toate caracterizările de mai sus ale cugetării şi voinţei divine. Ca expresie „unică" a inteligenţei divine, este evident, că universul n'ar fi putut să fie altfel decât este. Pomponazzi vede foarte limpede această contrazicere, şi, spre a o pune şi mai bine în relief, adaugă: „Pentru urechile filosofilor lucrurile pe cari le spun eu acum sunt curate aiurări — dar trebue să ne conformăm cu autoritatea sfintei scripturi" [1]).

---

[1]) *De fato*, lib. V, cap. IX.

## V

Această atitudine ironică e mai ales evidentă în tractatul postum „de fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia dei", apărut după moartea lui Pomponazzi, în 1525. O analisă mai amănunţită a acestui tractat, din care am utilisat dejà, mai sus, câtevà idei, ar fi anevoioasă, din pricina discuţiilor prea subtile şi de un caracter teologic prea pronunţat, pe cari le cuprinde. Contradicţia de căpetenie, pe cari o relevă Pomponazzi în doctrina oficială a bisericii, este, cea care există între liberul arbitru atribuit omului şi providenţa divină. Dacă Dumnezeu „vede" mai dinainte faptele oamenilor, atunci, aceste fapte sunt determinate mai dinainte şi nu pot să nu se întâmple. Dar atunci oamenii nu pot să nu le facă, şi prin urmare liberul arbitru nu există. Spre a ocolì această contradicţie, teologii susţin, că Dumnezeu „cunoaşte" mai dinainte faptele omeneşti, dar nu le „voeşte"—aşà încât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Aceasta însemnează însă, zice Pomponazzi, că Dumnezeu este şi nu este, în acelaş timp, causa faptelor omeneşti. Este causa lor, întrucât le cunoaşte mai dinainte, cunoştinţa lui Dumnezeu fiind creatoare, cugetările lui fiind acte de voinţă şi acestea fiind deadreptul acţiuni. Şi nu este causa lor, întrucât nu le „voeşte",—ceeace însemnează că voinţa omenească e o causă independentă de voinţa divină, că adică se petrec în univers fapte, a cărora causă nu e Dumnezeu. Prin urmare, conchide Pomponazzi ironic, vom zice, spre a ne conformà învăţăturilor sfintei scripturi, că Dum-

nezeu este causa faptelor omeneşti şi totuşi „într'un oarecare înţeles“ nu este causa lor[1]).

Privită dintr'un alt punct de vedere, dogma providenţei divine atrage după sine, în mod fatal, dogma predestinaţiei. Dacă Dumnezeu vede mai dinainte faptele fiecărui om, atunci, aceste fapte, fiind hotărîte mai dinainte, nu pot să nu se întâmple, şi prin urmare, viaţa fiecăruia, cu toate părţile ei bune şi cu toate părţile ei rele, e predeterminată. In faţa acestei dogme, toate sforţările oamenilor de a-şi schimbà vieaţa, când nu sunt mulţumiţi de ea, sunt zadarnice. Dorinţa sinceră a celui rău de a se face bun, a celui viţios de a cultivà virtutea, a celui nedrept de a se întoarce la dreptate, e o ilusie deşartă. Fiecare e condamnat, de dogma predestinării, să rămână veşnic, ceeace a fost menit să fie dela început.

O asemenea dogmă însă e o monstruositate, capabilă să ducă pe oameni la disperare. Dacă suntem condamnaţi mai dinainte la rău,—căci cine poate aveà îndrăsneala să creadă că a fost „ales“ de Dumnezeu şi destinat la bine? — şi dacă nimic nu ne poate scăpà de această condamnare, atunci, la ce mai slujeşte înfrânarea morală, cu toate chinurile ei? Să ne bucurăm cel puţin de vieaţa această pământeascâ, să ne lăsăm în voia pornirilor fireşti ale corpului, să dăm drumul tuturor patimilor ce clocotesc într'însul. Cu alte cuvinte, dogma predestinării, dacă ar fi luată în serios ar împinge pe oameni, prin disperare, pe calea viţiului şi a crimei[2]).

---

[1]) „Ideo, salva veritate et me subjiciendo in hoc et in caeteris Romanae Ecclesiae, dicam quod Deus et talium actuum est causa et talium actuum quoquomodo non est causa“. (*De fato,* lib. III, cap. XII).

[2]) „Certe istud est ponere homines in extremam disperationem et provocare omnes homines ad vitia et flagitia“ (*De fato,* lib. V, cap. VI).

Din fericire, nimeni n'o crede cu adevărat şi nici biserica n'o pune tocmai în evidenţă. Căci altfel, n'ar mai puteà propovădul păcătoşilor îndreptarea, pocăinţa şi faptele bune.

Pentru noi filosofii, zice Pomponazzi cu obicinuita lui ironie, care judecăm lucrurile după legile şi cu luminile slabei noastre raţiuni naturale, dogma predestinării nu poate aveà decât un înţeles natural. Este vădit, că, nu orice om poate deveni orice, că vieaţa fiecăruia este, într'o oarecare măsură, predeterminată. E predeterminată însă, nu de vre-o putere supranaturală, ci de calităţile şi defectele, trupeşti şi sufleteşti, cu cari se naşte orice om. Căci aceste calităţi şi defecte hotărăsc într'o mare măsură, deşi nu în mod absolut, desfăşurarea vieţii fiecăruia. Iar îndreptarea, care este posibilă, nu poate să steà decât în modificarea acestor calităţi şi defecte, prin voinţa părinţilor faţă de copii, la început, şi prin voinţa fiecăruia faţă de sine însuşi, mai târziu.

Că această idee, pe care Pomponazzi o dă cu o modestie prefăcută, ca o simplă „părere“ a „slabei“ raţiuni naturale, este, pentru el, superioară dogmei bisericeşti a predestinării, ne-o arată destul de limpede comparaţia, pe care o face el însuşi, în altă, parte, între întemeietorii religiunilor şi filosofi. Cei dintâi pot fi numiţi „fii“ sau „trimişi“ ai lui Dumnezeu, cei din urmă sunt zei adevăraţi, sunt „singurii zei pământeşti“, şi diferă tot atât de mult de ceilalţi oameni, cât diferă oamenii adevăraţi de cei zugrăviţi [1]). Căci filosofii nu trăesc după normele obici-

[1]) „Quae omnia, quemquam a profano vulgo non percipiantur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a caeteris, cujuscumque ordinis sicut conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata“. (De incantationibus, cap. IV).

nuite ale vieţii. „Filosoful este un Prometeu, care, căutând să descopere secretele naturii, e frământat de griji şi de gânduri ce nu-i dau ragaz niciodată; el nu cunoaşte foamea, nici setea, nici somnul; obiect de batjocură pentru toţi, el trece drept un nebun şi un nelegiuit, persecutat de inchizitori şi luat în râs de mulţime“ [1]). Filosoful împărtăşeşte astfel soarta zeului necunoscut, care, când se coboară pe pământ, e isgonit cu pietre de proprii săi credincioşi, şi, în nemărginita sa bunătate se întoarce în regiunile senine din care a purces, zicând: printre ai mei m'am pogorît şi ai mei nu m'au cunoscut.

Dar dovada cea mai incisivă de independenţă de cugetare ne-o dă Pomponazzi într'un pasaj din tractatul său „de immortalitate“, în care vorbeşte de religiuni cu o libertate cu totul neaşteptată. Unul din argumentele scolastice în favoarea nemuririi sufletului erà, că de vreme ce toate religiunile au deopotrivă această dogmă, lumea întreagă ar fi înşelată, dacă sufletul n'ar fi nemuritor. Pomponazzi răspunde, că religiunile trebue neapărat să înşele pe oameni. Căci sunt trei religiuni diferite, a lui Moise, a lui Cristos, şi a lui Mahomet, cari îşi au toate credincioşii lor convinşi. Ele nu pot fi însă toate adevărate, de vreme ce se contrazic în punctele lor esenţiale. Aşà în cât, sau sunt toate falşe, şi atunci toată lumea e înşelată, sau sunt falşe două cel puţin dintr'însele, şi atunci e înşelată majoritatea oamenilor. Iar acordul religiunilor cu privire la nemurirea sufletului se explică prin faptul, pe care l-am relevat mai sus, că scopul acestei dogme e mai mult politic. Căci întemeietorii religiunilor, sau, cum zice Pomponazzi, legislatorii, au fost un fel de medici ai

---

[1]) *De fato,* lib III, cap. VII.

sufletelor, şi observând, că unii oameni nu pot fi abătuţi de pe calea răului de pedepsele pământeşti, cărora li se pot sustrage, şi de recompensele pământeşti, cari sunt nesigure, au inventat, ca scut suprem al binelui, dogma nemuririi sufletului. Graţie acestei dogme, li s'a inculcat oamenilor credinţa, că vor aveà să dea seamă de faptele lor în vieaţa viitoare, dinaintea unui judecător, pe care nimeni nu-l poate înşelà şi a cărui străşnicie nimic n'o poate îmblânzì.

## VI.

Am zis, că libertatea, cu care vorbeşte Pomponazzi în aceste rânduri de religiuni, e cu totul neaşteptată. Trebue să adăogăm, că e neaşteptată numai întru cât afirmările relevate sunt scrise şi iscălite de un om cu o înaltă situaţie oficială. Altfel părerile de această natură nu erau tocmai streine timpului său. Unii din adversarii lui Pomponazzi au văzut în afirmările, de cari e vorba, influenţa celebrei cărţi, atribuite lui Averroes despre cei „trei impostori". In această carte, filosoful arab ar fi zis, că sunt pe lume trei religiuni: creştinismul, judaismul şi islamismul, dintre cari cea dintâiu e imposibilă, cea de-a doua e copilărească, iar cea de a treia e... o porcărie. Ca atari, aceste trei religiuni au fost întemeiate de trei impostori: Cristos, Moise şi Mahomet, cari au înşelat lumea întreagă cu ideile lor. Cum n'ar fi bunăoară, înşelător creştinismul, când ne gândim, că una din dogmele lui fundamentale este aceea a Eucharistiei, după care credincioşii, în timpul sfintei cuminecături, mănâncă trupul şi beau sângele lui Cristos? Se povesteşte, că Averoes ar fi intrat odată într'o biserică creştina, din Spania, ar fi asistat la sfânta cu-

minecătură, şi, când i s'a explicat înţelesul acestei ceremonii, s'a grăbit să iasă, zicând: nu există sectă mai smintită decât aceea a creştinilor, cari îşi mănâncă dumnezeul.

Cu toate acestea, cartea „de tribus baratoribus", care a făcut atâta sgomot în timp de aproape trei veacuri şi despre care scriitorii creştini vorbeau uneori cu atâtea amănunte, n'a existat niciodată[1]) Ea a fost o legendă, în care s'a condensat incredulitatea, ce începuse să se întindă, după expediţiile cruciaţilor, ca un efect al comparării creştinismului cu islamismul, şi mai târziu, cu mosaismul. In primele veacuri ale evului mediu, credinţa în adevărul creştinismului erà absolută. Singura religiune ce se mai cunoşteà pe atunci, în afară de păgânismnl antic, ce nu mai trăià decât ca o amintire foarte ştearsă în mintea oamenilor culţi, erà judaismul. Această confesiune însă, nu erà considerată nici măcar ca o heresie care să merite să fie discutată şi respinsă, ci ca o rătăcire perversă, necurată, desgustătoare, pe care nici un creştin nu trebuià s'o atingă, ne cum s'o studieze mai de aproape. Creştinismul stăpâneà astfel singur conştiinţa credincioşilor şi nici o îndoială nu veneà să-i micşoreze puterea. Mai târziu însă, în timpul cruciatelor, creştinii au făcut cunoştinţă cu lumea musulmană şi au constatat cu mirare, că, din punct de vedere intelectual şi moral, această lume, de şi streină de credinţa cea adevărată, nu erà nici de cum mai pe jos, ba chiar uneori erà cu mult mai presus, de lumea creştină. Aşà bunăoară, cronicarul creştin, care continuă pe Guillaume de

[1]) Aceasta e, cel puţin, părerea lui Renan, care, ca filolog, îşi făcuse o specialitate din studiul textelor originale ale filosofiei arabe. Ediţia cunoscută a lui Weller, din Heilbronn, e reproducerea unui text apocrif, a cărui origine a dat naştere la mari controverse filologice.

Tyr în povestirea cruciatelor, nu-şi poate ascunde admiraţia pentru Saladin, şeful necredincioşilor, pentru înţelepciunea, bunătatea, cinstea şi cavalerismul lui, şi-i dă mai totdeauna dreptate, împotriva căpeteniilor creştine ale cetelor de aventurieri, cari porniseră să cucerească locurile sfinte. O religiune, care dădea resultate morale aşà de frumoase, nu le mai păreà, acum, creştinilor o rătăcire perversă şi nevrednică de a fi luată în seamă. Islamismul începe dar să fie studiat,şi Pierre le Vénérable, Robert de Rétines, Ricoldo de Monte Croce, publică cercetări asupra Coranului, cari preţuesc cu cumpătare monoteismul sever al profetului.

Odată intrat pe această cale, spiritul cercetător al occidentului creştin merge şi mai departe şi începe să se ocupe şi de mosaism. Raymond Martini publică un studiu intitulat „Capistrum judaeorum", iar Ricoldo de Monte Croce, călătorul florentin pomenit mai sus, publică o scriere intitulată „de variis religionibus". Ce e drept aceste lucrări combăteau mosaismul, dar îl puneau alături cu celelalte religiuni: vechiul dispreţ pentru această confesiune dispăruse şi dogmele ei erau discutate, cu destulă seriositate şi cu o relativă bună credinţă.

Orisontul sufletesc al lumei creştine se lărgeşte astfel pe nesimţite. Fanaticii de altădată încep să înţeleagă, că „cele trei religiuni" au, ca confesiuni monoteiste, un fond comun ce nu se poate tăgădui, şi deci, dacă e adevărată una dintr'însele, adică creştinismul, atunci trebue să fie adevărate, în parte cel puţin, şi celelalte două, adică islamismul şi mosaismul. Iar conclusia firească ce resultă de aci erà, că de vreme ce între aceste confesiuni există totuşi deosebiri mari, cu tot fondul lor comun, ele nu pot să

fie toate absolut adevărate, ci trebue să fie, toate, relativ false.

Această idee, a falsităţii relative a religiunilor, şi-a făcut drumul încetul cu încetul, şi a dus pe unii oameni mai culţi la un scepticism cevà mai adânc, în materie de credinţă, scepticism ce se găseşte deopotrivă, din veacul al XIII-lea înainte, la musulmani şi la creştini, deşi e exprimat cu mai multă libertate la cei ~~din~~ dintâi. Abulola, unul din cugetătorii arabi, ziceà: „creştinii rătăcesc încoace şi încolo pe calea lor, iar musulmanii şi-au pierdut cu totul calea; evreii nu mai sunt decât nişte mumii, iar magii persani nişte visători". Şi în altă parte adaugă: „Cristos a venit şi a înlăturat legea lui Moise; Mahomet a venit la rândul său şi a introdus cele cinci rugăciuni pe zi; spune-mi însă, cetitorule, de când trăeşti într'una sau într'alta din aceste legi, te bucuri oare mai mult sau mai puţin de soare şi de lună?" [1]). Misticii arabi, aşà numiţii «sufi», profesau aceiaşi indiferenţă pentru cultul extern, care deosebeşte confesiunile unele de altele. Când am isbutit, ziceau ei, să ne ridicăm deasupra deosebirii dintre subiect şi obiect, ca să contemplăm, în toată puritatea ei, esenţa principiului creator al lumei, când nu mai există *eu* şi *tu*, ce mai importă Kaaba musulmanului, sau sinagoga evreului, sau mânăstirea creştinului? [2]).

Aceste idei, care, în urma contactului prelungit cu arabii, în Spania, în sudul Italiei şi în sudul Franţei, circulau printre creştini, din veacul al XIII-lea înainte, erau atribuite de ei, din causa originei lor musulmane, lui Averroes, care le erà mai cunoscut decât

---

[1]) D'Herbelot, *Bibl. Orient., art. Aboulola. Cf. Renan*, op. cit. p. 293.

[2]) *Renan*, op. cit. p. 293.

toţi ceilalţi cugetători arabi. Acest filosof a ajuns astfel să fie considerat ca un representat al indiferenţei religioase, al incredulităţii, şi toate ideile „nelegiuite“ ce ieşeau la iveală, în lumea creştină, trebuiau să poarte numele lui. Aşà a fost şi legenda celor trei impostori, legendă, ce pare a fi luat naştere la curtea lui Frederic al II-lea din Neapole, şi a cărei influenţă au văzut-o unii istorici în cuvintele lui Pomponazzi, că „religiunile trebue neapărat să înşele pe oameni“.

In resumat, Pomponazzi este, în toate privinţele un cugetător independent. Independent, nu atât prin ideile pe cari le formulează, cât prin spiritul critic de care e însufleţit. Cultura timpului său şi, poate, mijloacele sale intelectuale nu i-au permis să se folosească mai bine de acest spirit critic şi să ajungă la concepţii de o originalitate mai intensivă. Dar independenţa cugetării sale îi asigură un loc deosebit în mişcarea filosofică dela începutul Renaşterii, ca întemeetor al peripatetismului liberal, adică al direcţiei care, adoptând în linii generale sistemul lui Aristoteles, nu se credeà obligată să se ţină orbeşte de litera cărţilor lui.

## VII.

Asupra acestei denumiri, însă, trebue să ne oprim un moment, spre a o lămurì şi îndreptăţì. Unii din contimporanii lui Pomponazzi, şi, după ei, unii istorici ai filosofiei, l'au considerat ca introducător al „alexandrismului“ la universitatea din Padua, iar discuţiile lui cu Achillini şi ceilalţi, sunt cunoscute, de regulă, sub numele de „luptele dintre averroişti şi alexandrişti“. Aceste denumiri, deşì nu sunt absolut greşite, sunt totuşi prea puţin precise, şi ar puteà

rătăci pe cei ce le-ar luà „ad litteram". Prin alexandrism se înţelegeà, pe la sfârşitul evului mediu, atitudinea filosofică a acelora, cari interpretau pe Aristoteles cu ajutorul comentariilor lui Alexandros din Aphrodisias, — precum prin averroism se înţelegeà înclinarea altora de a-şi tălmăcì filosofia stagiritului, cu ajutorul comentariilor lui Averroes. Alexandros din Aphrodisias trăise pe la sfârşitul veacului al doilea, după Cristos, şi începutul celui următor, la Atena, unde profesase peripatetismul cu o rigurositate de interpretare ce făcuse să i se deà numele de Aristoteles al II-lea. Comentariile sale au rămas celebre în şcoalele filosofice din Atena, şi au fost citite şi utilisate nu numai de adepţii, ci şi de adversarii peripatetismului.

Influenţa acestor comentarii asupra lui Pomponazzi se reduce la foarte puţin lucru. Când afirmă în cartea sa „de immortalitate" că sufletul nu poate existà independent de corp, şi că aceasta e şi părerea lui Aristoteles, Pomponazzi, spre a da mai multă temeinicie acestei afirmări, face apel şi la comentariile lui Alexandros din Aphrodisias. Acest interpret, adaogă el, merită mai multă încredere decât Averroes, fiindcă se întemeià pe textele originale nu pe traduceri ca comentatorul arab, şi fiindcă trăià în locul chiar unde profesase, şi respirà atmosfera chiar pe care o respirase marele filosof antic. De o legătură susţinută şi sistematică, însă, între ideile lui Pomponazzi şi acelea ale lui Alexandros din Aphrodisias, nu poate fi vorbă.

Că, de altfel, clasificarea celor ce au luat parte la discuţiile asupra nemuririi sufletului, dela Padua şi Bologna, în averroişti şi Alexandrişti, e artificială, ne-o poate arătà faptul, că, pe deoparte, Pomponazzi erà considerat de unii contimporani ca averroist,

iar pe de alta, adversarii săi nu erau totdeauna, sau nu erau propriu vorbind, averroişti. Aşà bunăoară, Vanini, ca să caracterizeze pe Pomponazzi în al său „Amphiteatrum aeternæ providentiæ". îl numeà „philosophus accutissimus, in cujus corpus animum Averrois commigrasse Pytagoras judicasset"[1]. In schimb, Achillini, primul adversar al lui Pomponazzi, susţineà, e drept, că teoria unităţii intelectului şi a existenţei lui separate, aşà cum o profesà Averroes, erà mai conformă cu vederile lui Aristoteles, decât interpretarea lui Alexandros din Aphrodisias şi a lui Pomponazzi,—dar nu împărtăşià el însuşi această teorie, ci o respingeà în numele bisericii. Achillini aveà astfel aerul că discută mai mult o problemă de istoria filosofiei, în care părerea lui personală nu erà angajată. Iar Nifo, al doilea din adversarii de căpetenie ai lui Pomponazzi, nu mai erà averroist când a început lupta cu el, şi îl combăteà cu argumentele lui Platon, ale sfântului Thoma d'Aquino şi ale catolicismului ortodox.

Am admis dar, ca mai potrivită, pentru direcţia inaugurată de Pomponazzi, denumirea de „peripatetism liberal". Această denumire, cel puţin, nu poate provocà confusiuni ca acelea, la cari poate duce clasificarea discutată.

Ca continuatori ai peripatetismului liberal, trebue să menţionăm mai întâiu pe urmaşii direcţi ai lui Pomponazzi, Gasparo Contarini, Simon Porta şi Julius Cæsar Scaliger. Printrere prezentanţii mai târzii ai acestei direcţii, trebue să amintim pe Jacopo Zabarella şi Andrea Cesalpini, cari încearcă o apropriere a peripatetismului de platonism. O încercare analoagă se face din partea Academiei din Florenţa

---

1) *Amphiteatrum...*, Exerc. VI.

de către Picco della Mirandola, asupra căruia vom revenì mai jos, când vom studià mişcarea ştiinţifică a timpului şi legăturile ei cu neoplatonismul.

Ultimul representant însemnat al direcţiei inaugurate de Pomponazzi la Padua, a fost Cesare Cremonini, celebrul adversar al lui Galilei. Cu el, peripatetismul liberal şi-a aruncat ultimele raze asupra universităţii, pe care o ilustrase atâtat imp, spre a se stinge apoi, pentru totdeauna, în lupta aprigă cu ştiinţă născândă. Această luptă, care a rămas memorabilă nu numai în istoria filosofiei, ci şi în aceea a ştiinţei, merită s'o cercetăm în deosebi.

V

# ȘCOALA DIN PADUA

## CREMONINI ȘI GALILEI

Marea dramă, ce se joacă atât de adesea în istoria culturii omenești, cu peripeții mai puțin sguduitoare, dar cu urmări mai adânci decât acelea ale conflictelor vieții practice, e lupta seculară dintre idei și fapte. Ideile sunt de regulă explicări pripite ale lucrurilor, explicări ce nu isvorăsc din experiență sau trec peste marginele ei, și a căror menire e să se lovească toate, mai curând sau mai târziu, de stânca aspră a realității nesocotite. Un fapt de nimic e în stare atunci, să răstoarne cele mai trufașe teorii. Când ciocnirile de acest fel rămân isolate, mărginite într'o parte numai a vieții sufletești, efectele lor nu iau proporții istorice. De regulă însă, ideile se leagă strâns unele cu altele, spre a se întărì reciproc, și formează sisteme, ce se înrădăcinează adânc în mintea și inima oamenilor. Când asemenea sisteme, întinse și puternice, intră în conflict cu realitatea, ciocnirea se produce pe întregul front al vieții sufletești, și urmările ei sunt incalculabile. O asemenea ciocnire s'a produs în timpul renașterii, între vechea concepție, filosofico-teologică, a universului, și faptele nouă, descoperite de știin-

țele născânde, — în deosebi de fisică, mecanică și astronomie. Un act al acestei drame culturale, cel mai interesant poate, deși nu cel mai însemnat, s'a desfășurat la Padua și a avut ca protagoniști pe Cremonini, cel din urmă representat al peripatetismului liberal, și pe Galilei, marele inovator pe terenul științelor positive, dela începutul timpurilor moderne.

## I.

Cesare Cremonini s'a născut în 1550, după unii în 1552, la Cento, vechiul Centi Castrum, din ducatul de Ferrara. Printre membrii mai însemnați ai familiei sale, unii biografi pomenesc de un pictor „celebru", deși necunoscut în istoria artelor. Studiile și le-a făcut la Universitatea din Ferrara, la care a profesat apoi medicina și filosofia, timp de 17 ani. In 1590, în sfârșit, a fost chemat la Padua, spre a ocupà „a doua catedră" de filosofie, aceea a lui Francesco Piccolomini, care fusese înaintat la „cea dintâiu", rămasă vacantă prin moartea lui Giacopo Zabarella.

Reluând tradițiile predecesorilor săi, Cremonini a isbutit să dea în scurtă vreme peripatetismului, a cărui influență scăzuse întrucâtvà în ultimele decenii, o vigoare și o strălucire, pe cari nu le avusese nici chiar în timpurile eroice ale luptelor lui Pomponazzi cu Achillini și Nifo. Cursurile sale erau ascultate cu un entusiasm nemărginit de nenumărați studenți, [1]) și fiindcă Universitatea din Padua erà frecuentată pe atunci de foarte mulți străini, numele

---

[1]) In anul morții sale, după 40 de ani de profesorat, și cu toate atacurile din Galilei, cari îi micșoraseră mult prestigiul, Cremonini aveà încă „patru sute" de ascultători.

filosofului trecuse peste hotarele Italiei şi erà cunoscut şi cinstit în mai toate ţările europene. Unii învăţaţi străini, ca Joest Lipps, de care vom vorbì mai jos, şi până şi unii oameni politici, pe cari filosofia nu-i puteà interesà prea mult, precum erà cardinalul de Richelieu, îşi procurau, cu jertfe băneşti mai mult sau mai puţin însemnate, reproduceri manuscrise ale prelegerilor sale. Iar unul din biografii săi, care îi fusese şi elev, susţineà că unii suverani străini îi scriau pentru a-i cere sfaturi, şi, drept recunoştinţă, îi păstrau portretul în palatele lor, aşezat la locul de onoare [1]).

Mândri că aveau la universitatea lor o asemenea celebritate europeană, membrii senatului din Veneţia îi făcuse lui Cremonini o situaţie materială excepţională, [2]) şi nu lipseau să-i aducă laude, în tonul iperbolic al timpului, cu orice prilej. „Podoaba şi cinstea Universităţii din Padua“ — erau cuvintele ce însoţeau de regulă numele filosofului, în actele oficiale ale republicii, în care erà menţionat. Mai multe oraşe, Cremona, Cento şi Padua, îşi disputau onoarea de a-i fi dat naştere, iar elogiile pe cari i le aduceau elevii şi admiratorii săi, în împrejurările sărbătoreşti, luau proporţiile unei adevărate idolatrii.

---

[1]) Imperialis, Musaeum historicum et physicum (Ven. 1640), p. 173.

[2]) Retribuţia lui Cremonini, ca profesor, erà de 2.000 „fiorini d'oro“, pe an. Un „fiorino d'oro“ valorà, aproximativ, în moneda noastră de astăzi, 25 de lei. Cremonini primeà cu alte cuvinte vre-o 50 000 de lei pe an, o sumă foarte mare pentru acele vremuri, ceeace îi permiteà să locuiască la Padua într'un palat, să aibă un majordom şi lachei în livreà, cai şi trăsuri . . . , etc. Retribuţiile celorlalţi profesori erau foarte variabile, şi se întindeau dela 200 până la 500 „fiorini d'oro“, pe an. Retribuţiile ce treceau peste această sumă erau rare. Galilei bunăoară, primeà 1.000 „fiorini“, pe jumătate cât Cremonini. Nu trebue să uităm însă, că viaţa erà pe atunci cu mult mai eftină, aşà încât, aceste sume valorau mai mult decât ar valorà astăzi.

Cu toate acestea, Cremonini n'a fost un cugetător original, în înţelesul modern al cuvântului. Cel din urmă din biografiii săi nu se sfieşte să zică chiar, că a fost un om mediocru. E drept însă, că se grăbeşte să adauge: „Am zis că a fost un om mediocru şi mă caesc. E poate tot atâta putere în activitatea măsurată şi stăpână pe sine a unui spirit ce-şi mărgineşte cu voinţă orizontul, ca şi în salturile violente ale unei închipuiri desordonate. Luat în el însuşi, sistemul căruia Cremonini i-a dat ultima formă, e superior palingenesiilor fantesiste ale contimporanilor săi. E fără îndoială cevà seducător în acele încercări de revoluţie intelectuală, născute din dispreţul tradiţiei şi din tendinţa neînfrânată către mai bine; dar nu trebue să ne înşelăm asupra valorii lor. E mai uşor să răstoarne cinevà tot, fără să iea în seamă nimic, decât să îndrepteze cu îndemânare ceeace este, ţinând socoteală de condiţiile adevărului şi dreptăţii. Adeseaori, aceia, pe cari îi numim oameni distinşi ar fi putut să devină oameni celebri, dacă n'ar fi dispreţuit succesul uşor, ce e de regulă răsplata manifestărilor sgomotoase ale unei originalităţi fără măsură. Reserva şi îndoelile îşi au şi ele farmecul lor subtil, şi e poate o probă de delicateţă, să ştim preţuì o mediocritate aparentă, subt care se ascunde o superioritate discretă" [1]).

Şi în adevăr, rolul istoric al lui Cremonini a fost din cele mai ingrate. După lungul şir de discuţii şi polemice, cari umpluseră cu sgomotul lor tot veacul al XVI-lea şi care abătuseră atenţia lumei filosofice când asupra unei probleme, când asupra alteia, peripatetismul liberal simţeà parcă nevoia să se con.

---

[1]) *Mabilleau.* Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie. Cesare Cremonini. Paris, 1881. Préface.

centreze şi să se rezume, într'o formă definitivă. Această formă i-a dat-o Cremonini. Şi dacă contimporanii săi nu vedeau destul de limpede înţelesul acestei ediţii „ne varietur" a doctrinei filosofice pe care o reprezintà, noi, cei de astăzi, cari cunoaştem cursul ulterior al cugetării timpului, putem zice că, cu Cremonini, peripatetismul liberal şi-a scris testamentul.

Iar acest testament, odată scris, a mai trebuit să fie şi apărat în contra atacurilor, la cari îl expuneau împrejurările istorice. Violenta reacţiune clericală, care începuse în Italia, ca o urmare a marilor lupte religioase din Germania, schimbase considerabil caracterul luptei seculare a religiei în contra liberei cugetări filosofice. Biserica nu se mai mărgineà acum să condamne doctrinele ce nu-i conveneau şi să pedepsească pe autorii lor, ci căutà să împiedice răspândirea oricărei idei suspecte, luând în stăpânire învăţământul public, cu ajutorul ordinului special al iesuiţilor. Cu acest ordin, Cremonini a fost silit să ducă o luptă grea. Pe de altă parte, mişcarea ştiinţifică, pe care o reprezintà, la Padua chiar, Galilei, contraziceà, prin descoperirile ei, unele din punctele fundamentale ale peripatetismului liberal. Atacat astfel din două părţi, Cremonini a trebuit în cele din urmă, să-şi plece capul dinaintea fatalităţii istorice. Dar luptele pe cari le-a dus sunt totuşi din cele mai interesante şi merită să ne oprim un moment asupra lor.

## II

In urma întinderii şi întăririi protestantismului în Europa centrală, catolicismul a început să lupte cu energie, ca să-şi păstreze stăpânirea asupra spiritelor. Printre mijloacele sale de luptă, unul din cele

mai însemnate a fost acapararea învăţământului public. Această sarcină şi-au luat-o în deosebi iesuiţii, cari s'au grăbit să întemeeze şcoli elementare mai întâiu, apoi faimoasele lor colegii, şi şi-au îndreptat în sfârşit sforţările asupra universităţilor. Societatea lor fusese întemeiată în 1540,—şi în 1549 îi găsim dejà instalaţi la universitatea din Ingolstadt, de unde gonesc, prin necontenite intrigi, pe toţi profesorii ce nu le erau favorabili. In anii următori pătrund la universităţile din Viena, Praga, Salamanca, Stockholm. In Franţa le merge cevà mai greu. In două rânduri parlamentul refuză să înregistreze autorizaţia lui Henric al II-lea, care le da dreptul să deschidă şcoli în regat. In 1562 însă, încep să întemeieze, şi în Franţa, colegii, cu toate protestările universităţilor, cari refuzau să acorde titluri academice studenţilor ce urmaseră cursurile iesuiţilor.

In Italia, în statele ce se găseau sub influenţa politicei papale, instalarea noului ordin religios a fost, se înţelege, foarte uşoară. Mai anevoioasă a fost pe teritoriul republicei veneţiene, care şi-a păstrat totdeauna, cu multă grijă, independenţa faţă de sfântul scaun. Universitatea din Padua a atras de timpuriu atenţia iezuiţilor, pe deoparte prin libertatea de cugetare de care se bucurà şi care puteà deveni primejdioasă pentru Biserică, iar pe de alta prin vastul câmp de acţiune, pe care li-l savoreà. In adevăr, pe la jumătatea veacului al XVI-lea, această universitate, vestită în toată Europa prin întinderea şi adâncimea învăţământului său, numărà până la zece mii de studenţi, de toate naţionalităţile.

Nu se ştie precis, când s'au stabilit iezuiţii la Padua. Se pare, că întemeiaseră, o şcoală elementară încă din 1542. Pe nesimţite, acţiunea lor s'a întins tot mai mult, până când autorităţile universitare au

fost alarmate de faptul, că toate şcoalele elementare, în cari se pregăteau studenţii pentru cursurile universităţii, rămăseseră goale, din pricina concurenţei şcoalelor similare ale iezuiţilor. Ingrijirea a crescut şi mai mult, când iezuiţii au organizat cursuri universitare, după programele şi orariile oficiale ale universităţii, împrumutând până şi formulele publicaţiilor şi ceremoniilor ei. Ceeace atrăgeà mai ales pe studenţi la aceste cursuri, erà faptul, că şireţii călugări „dictau" prelegerile lor, aşà în cât frecventarea nu erà obligatorie. Studenţii bogaţi mai ales, trimiteau adesea pe alţii să iea note, sau còpii, în locul lor. Şi fiindcă iezuiţii obţinuserăîncă din 1546 dela papa Paul al III-lea autorizaţia, întărită şi de Iuliu al III-lea în 1550, de a acordà titluri academice, nimic nu le mai stà în cale, în tendinţa lor de acaparare a învăţământului superior. Spre a-şi apărà dar universitatea, republica veneţiană a luat printr'un decret al Senatului din 1571 hotărîrea, să nu recunoasca pe teritoriul ei decât diplomele eliberate de profesorii statului.

Cu toate acestea, iesuiţii se întindeau şi se întăreau din ce în ce mai mult. Cursurile lor atrăgeau din ce în ce mai mulţi studenţi, mai ales dintre străinii, în mare număr la Padua, cari n'aveau să se folosească de diplomele lor decât în afară de graniţele veneţiene. Din această causă, în 1591, Cesare Cremonini a convocat o adunare a tuturor profesorilor universităţii, spre a se sfătuì asupra măsurilor de luat. Adunarea a luat hotărîrea să intervină pe lângă guvernul republicei, ca să închidă şcoalele iesuiţilor, şi a delegat în acest scop pe Cremonini, împreună cu mai mulţi alţi profesori, să se ducă la Veneţia şi să facă demersurile cuvenite. In această calitate, Cremonini a ţinut dinaintea „Signoriei" ve-

neţiene [1]) un discurs care a avut un răsunet extraordinar şi s'a răspândit în mii de còpii, manuscrise şi tipărite, nu numai în Italia ci şi în streinătate.

Printre capetele de acuzaţie formulate de Cremonini în acest discurs, se găseşte unul care stă în legătură cu istoria peripatetismului la Padua. Filosoful se plângea în deosebi, că iezuiţii îşi luau materia prelegerilor din cărţile teologilor moderni, şi nu din operele lui Aristoteles, precum cereau statutele universităţii. Se înţelege dar uşor dispreţul, pe care il semănau iezuiţii, în generaţii întregi de studenţi, pentru ideile cugetătorului antic, la Padua chiar, în cetatea cea mai veche şi mai puternică a peripatetismului.

Rezultatul demersurilor lui Cremonini a fost, că guvernul republicei a închis şcoalele iezuiţilor. Câţivà ani mai târziu, li s'a îngăduit să le redeschidă, dar numai pe cele elementare. Certurile necontenite însă, pe cari le pricinuià şederea lor la Padua, au făcut, ca senatul să-i expulzeze cu totul, în 1606, de pe teritoriul veneţian. Atunci a început lupta lor în contra lui Cremonini, care le fusese totdeauna duşmanul cel mai neîmpăcat. De repetate ori inchiziţia a cerut socoteală filosofului pentru ideile sale. Odată chiar, în 1611, sfântul oficiu a început un proces în regulă în contra lui Cremonini. Acest proces s'a mărginit, din fericire, la o anchetă şi la o amenin-ţare, pe de o parte fiindcă inchizitorilor le lipseà sprijinul „braţului secular“ adică al guvernului veneţian, iar pe de alta fiindcă atenţia lor erà mai cu putere atrasă, la Padua chiar, de un alt învăţat, ale

---

[1]) „Signoria“ se compuneà în şedinţă plenară, din toţimagistraţii superiori ai republicei: consiliul celor zece, procuratorii, reformatorii etc. sub prezidenţia dogelui.

cărui idei erau cu mult mai primejdioase pentru biserică, şi care erà Galilei.

Acest învăţat însă, ale cărui idei le vom studià, propriu vorbind, mai departe, când vom cercetà mişcarea ştiinţifică a renaşterii, nu erà numai un adversar al catolicismului, ci şi un adversar al peripatetismului,—şi ca atare trebue să-i menţionăm activitatea în acest capitol, ca fiind una din causele de căpetenie cari aù contribuit la decadenţa şcoalei din Padua.

## III

Pe vremea lui Pomponazzi, problema care pasionà lumea filosofică erà aceia a nemuririi sufletului. Pe vremea lui Cremonini iese pe planul întâiu problema structurii universului, pe care o puseseră la ordinea zilei noile teorii astronomice, şi în deosebi, în Italia, cercetările lui Galilei. Partea cea mai discutată din filosofia lui Aristoteles erà acum cea cosmologică. Asupra acestei părţi Cremonini publicase o serie de tractate, dintre cari cel mai important erà intitulat „Disputatio de coelo" şi apăruse la Veneţia în 1613. In urma observaţiilor inchiziţiei, care îi cereà să-şi modifice părerile exprimate în acest tractat, Cremonini a publicat un mic studiu intitulat „Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe Lunae". In sfârşit, un al treilea studiu, apărut în 1616, e intitulat „Apologia dictorum Aristotelis de quinta coeli substantia".

Pentru peripatetici, universul nu erà un tot omogen, alcătuit din aceleaşi elemente materiale şi supus aceloraşi legi fisico-mecanice, ca pentru oamenii de ştiinţă de astăzi. Ei admiteau vechea deosebire pe care o făceau toate religiunile şi mai toate sis-

temele filosofice ale antichității, între lumea „de sus" și „cea de jos", adică între cer și pământ, cari erau considerate ca alcătuind înlăuntrul universului două lumi cu totul deosebite, atât prin natura, cât și prin legile lor. Pământul erà lumea nedesăvârșirii și nestatorniciei, a schimbării și „stricăciunii". Cerul erà, dimpotrivă, lumea formelor perfecte și eterne, invariabile și incoruptibile. Pentru mintea simplă a omului primitiv și pentru ochiul său slab, lipsit de ajutorul instrumentelor științei moderne, această deosebire erà foarte firească. In jurul său el vedeà totul schimbându-se, valurile mării și stâncile țărmului, munții si pădurile, râurile și câmpiile, animalele și oamenii, orașele și monumentele, statele și instituțiile. Pe cer dimpotrivă, toate rămâneau pururea aceleași. Acelaș soare, aceeași lună, aceleași stele luminau vecinic, la aceleași ceasuri, și descriau pe bolta curată a firmamentului aceleași drumuri neschimbătoare. Față cu ordinea simplă și luminoasa armonie ce domneau în lumea cerească, neregula, contrastele și neprevăzutul ce stăpâneau întâmplările pământești, trebuiau să-i pară omului primitiv un haos obscur și irațional. Erà dar firesc, că cerul și pământul să i se înfățișeze ca două lumi deosebite și prin natura lor și prin legile ce le guvernează.

Această deosebire o admiteà și Aristoteles în sistemul său cosmologic. „O tradiție venită din antichitate, ziceà el, și transmisă posterității sub forma unei fabule, ne spune ca astrele sunt zei și că divinitatea învălue întreaga natură. Tot restul e mitic. Dar dacă ne dăm osteneala să descoperim principiul acestei fabule, că adică „primele esențe" sunt zei, trebue să vedem într'însa o doctrină în adevăr divină [1]).

[1]) Aristoteles — *Metafisica* XII, VIII.

Această divinizare a astrelor, dacă facem abstracţie de motivele ei metafisice, îşi aveà poate isvorul într'o observare de fapt, şi anume în fenomenul retrogradării planetelor, care erà cunoscut de astronomii antichităţii, şi care duceà în mod firesc la ideea independenţei relative a acestor corpuri cereşti. Universul e, îşi ziceà Aristoteles, un sistem de mişcări. Orice mişcare însă are o causă, care este o putere motrice. Şi fiindcă seria causelor motrice din univers nu poate să fie infinită, trebue să admitem existenţa unui prim motor, care este Dumnezeu. Acest prim motor este el însuşi imobil, fiindcă, prin definiţie, nu mai există o altă putere motrice, superioară lui, care să-l pună în mişcare, precum şi fiindcă n'are nevoe să se mişce el însuşi, ca să pună în mişcare lumea. Acţiunea sa asupra universului se poate asemănà cu aceea a unei opere de artă, care ne atrage şi ne pune în mişcare, prin dorinţele pe cari frumuseţea ei le deşteaptă în sufletul nostru, pe când ea însăşi rămâne nemişcată. Această acţiune însă n'o exercită primul motor în mod direct decât numai asupra părţii superioare a universului, asupra „primului cer“, care este sfera stelelor fixe. Această sferă, animată de o mişcare perfectă, adică continuă şi uniformă, îşi exercită la rândul ei acţiunea asupra restului lumei şi se numeşte din această cauză „primul motor mobil“.

Dar această acţiune e numai relativă. Sferele planetare, pe lângă mişcarea generală „dela răsărit la apus“ datorită impulsiunii primului motor mobil, mai au şi o mişcare specială dela apus la răsărit. E fenomenul retrogadării, de care am pomenit adineauri. Aceste sfere au deci, fiecare, un motor special, relativ independent, care e un zeu. Aceşti zei planetari, prin mişcarea lor retrogradă, fac nu numai un

act de independenţă, ci şi un act de ostilitate, faţă de Dumnezeu,— ceeace constitue începutul răului în univers [1]), un început din fericire deabià simţit, de vreme ce mişcările anarhice de cari vorbim sunt foarte reduse, şì, în linii generale, rotaţiile planetelor se conformă cu acelea ale celorlalte corpuri cereşti. In fine, principiul „ierarhiei formelor“, care jucà un aşà de mare rol în filosofia lui Aristoteles, sileà pe cugetătorul grec să admită, că după cum între primul motor imobil şi motoarele secundare ale planetelor se interpune primul motor mobil, tot aşà între Dumnezeu şi zeii planetari se interpun zeii astrali, zeii stelelor fixe.

Odată stabilită natura divină a corpurilor cereşti, erà firesc să se caute şi o deosebire materială între ele şi pământ. Căci corpurile cereşti, deşì sunt „forme superioare“ nu sunt totuşi, după Aristoteles, forme pure, ci au şi un substrat material. Formă pură, absolut imaterială, e numai Dumnezeu. Şi această materie a corpurilor cereşti e o „esenţă“ deosebită, un „element“ deosebit de cele ce alcătuesc lumea pământească. Empedocle redusese aceste elemente la patru: focul, aerul, apa şi pământul. Astrele sunt compuse din „eter“. Prin acest eter, Aristoteles nu înţelegeà tocmai un al cincelea element, ci un fel de materie primitivă, ce ar servì de substrat comun celorlalte elemente, în felul aceleia pe care Anaximandru o numeà ἄπειρον. Căci Aristoteles, confundând noţiunea fisică de „stare“ cu noţiunea chimică de „element“, credeà, că cele patru „stihii“ ale lui Empedocle se pot transformà unele într'altele, de vreme ce corpurile solide, al căror tip este pământul, se pot preface în corpuri lichide, al căror

[1]) De unde, credinţa astrologilor, că oamenii ce se năşteau în timpul retrogradărilor planetare, erau meniţi la rău.

tip este apa, iar acestea se pot preface în corpuri gazoase, al căror tip este aerul sau, sub o formă mai subtilă, focul. Ceeace însemnează, ziceà filosoful grec, că cele patru elemente trebue să aibă un substrat comun mai subtil decât ele, substrat care ar puteà să fie eterul.

Comentatorii arabi însă au considerat eterul ca un al cincilea element, ca o „quintesenţă". Cremonini admiteà şi el această interpretare, de unde şi titlul uneia din lucrările sale: „de quinta coeli substantia". Argumentul de căpetenie, pe care îl aduceà Cremonini în sprijinul părerii sale, erà deosebirea, pe care o indicase şi Aristoteles, dar fără să-i deà o aşà de mare desvoltare, dintre mişcările corpurilor cereşti şi ale celor pământeşti. Cele dintâiu au o mişcare circulară, perfectă şi continuă, cele din urmă o mişcare rectilinie, imperfectă şi întreruptă. Această mişcare rectilinie este de două feluri: de jos în sus şi de sus în jos. Una e mişcarea corpurilor uşoare, ca aerul şi focul, alta e mişcarea corpurilor grele, ca apa şi pământul. Corpurilor uşoare tind către sferele superioare, cele greie tind către centrul universului. Şi fiindcă elementul cel mai greu cunoscut e pământul, trebue să admitem, că pământul stă în centrul universului, nemişcat sau în repaus, pe când toate celelalte elemente se mişcă în jurul lui, împreună cu sferele cereşti, cari se rotesc vecinic după legile lor proprii.

După cum dar focul, care se ridică în sus, nu poate fi de aceeaşi natură cu apa, care curge la vale, după cum, pentru aceleaşi motive, aerul nu poate fi de aceeaşi natură cu pământul, tot aşà corpurile cereşti, cari au o mişcare circulară şi continuă, nu pot fi de aceeaşi natură cu cele terestre, cari au o mişcare rectilinie şi întreruptă. Cerul e prin

urmare alcătuit dintr'o materie specială, dintr'un al cincilea element, dintr'o „quintesență".

Impotriva acestei concepții a lui Cremonini s'a ridicat Galilei, în mod indirect la început, atacând deosebirea peripatetică a corpurilor grele și ușoare. Toate corpurile sunt grele, ziceà Galilei. Și probă că e așà, e faptul că toate cad cu aceeași iuțeală. Dacă, în practică, unele cad mai repede și altele mai încet, causa e numai rezistența aerului. Corpurile, cari sunt destul de grele ca să învingă această resistență, cad cu aceeași iuțeală, oricare ar fi forma și mărimea lor. Iar dacă această resistență ar lipsì cu totul, dacă spațiul ar fi adică vid, toate corpurile, dar absolut toate, cele mai grele ca și cele mai ușoare, ar cădeà cu aceeaș iuțeală. Ideea nu erà nouă. Epicur o susținuse încă din antichitate și Lucrețiu o reprodusese în versurile:

Omnia quapropter debent per inane quietum,
Atque ponderibus non aequis, concita ferri [1]).

Galilei a dovedit-o însă pentru prima oară în mod experimental, lăsând să cadă din vârful turnului înclinat din Pisa mai multe obiecte, de mărimi și greutăți diferite, și arătând privitorilor, printre cari se găseau studenții și unii din profesorii universității [2]), că toate ajungeau la pământ în acelaș timp. Mai târziu, când trecuse dejà la Padua, marele învățat a propus o nouă demonstrație experimentală, arătând, că două pendule de aceeași lungime oscilează cu aceeaș iuțeală, chiar când greutățile ce le formează sunt diferite. Ce este însă oscilația unui pendul? Nu e decât o formă a căderii corpurilor. Prin urmare,

---

1) *De rerum natura,* II, 225.

2) Galilei erà pe atunci (1589—1592) profesor la universitatea din Pisa.

corpurile cad cu aceeaşi iuţeală, chiar când au greutăţi diferite.

Deosebirea dintre mişcarea corpurilor grele, cari tind să cadă în jos, şi a celor uşoare, cari tind să se ridice în sus, e dar aparentă. In condiţii potrivite, adică în vid, toate ar cădeà deopotrivă în jos. Gravitatea e inherentă tuturor corpurilor [1]). Tot aşà e aparentă deosebirea dintre mişcarea rectilinie atribuită corpurilor terestre şi cea circulară atribuită corpurilor cereşti. Toate obiectele de pe suprafaţa pământului au o mişcare circulară permanentă de vreme ce pământul se roteşte în jurul axei sale şi în jurul soarelui.

Dar această idee, a mişcărilor pământului, ca planetă, erà la început o concepţie mai mult teoretică, ca şi întregul sistem astronomic al lui Copernic, a cărui natură abstractă şi strict matematică îl făceà puţin accesibil învăţaţilor nespecialişti. Ceeace impresionà mai mult în această polemică, erau dovezile experimentale. Şi luneta astronomică, pe care o construise el însuşi, i-a dat lui Galilei putinţa, să pună la dispoziţia adversarilor săi câtevà asemenea dovezi.

Cel dintâiu corp ceresc studiat cu ajutorul acestui instrument nou, a fost luna. După ideile peripatetice, pe cari le susţineà Cremonini, această „planetă" trebuià să fie un glob luminos prin el însuşi, perfect circular, şi alcătuit din acea substanţă eterică, cu totul deosebită de substanţele corpurilor pământeşti, căreia i se dăduse numele de „quintesenţă". Luneta astronomică aràtà însă, că luna e un corp solid,

---

1) Cuvântul gravitate nu puteà aveà, fireşte, pe atunci, înţelesul pe care l-a luat dela Newton încoace. El însemnà pur şi simplu greutate, *gravitas* venind dela *gravis,* greu. Opoziţia aristotelică a corpurilor grele şi uşoare se exprimà prin termenii latini gravis-levis.

opac, cu o suprafaţă tot aşà de neregulată, dacă nu şi mai neregulată, ca a pământului, cu munţi înalţi, cu văi adânci, şi cu numeroase cratere vulcanice. Pe de altă parte, fazele lunei dovedeau, că acest corp n'are lumina sa proprie, ci o primeşte dela soare. Şi dacă demonstraţia geometrică a acestui adevăr nu erà accesibilă tuturor, luneta îi da lui Galilei putinţa să procure adversarilor săi o demonstraţie „ad oculos". In timpul fazelor, partea cufundată în întuneric, privită cu luneta, prezintă o sumă de puncte luminoase, care nu sunt altcevà decât vârfurile munţilor mai înalţi, ce ies din conul de umbră şi resfrâng astfel razele soarelui. Un fenomen analog, şi foarte cunoscut, se produce pe suprafaţa pământului. Când răsare soarele, vârfurile munţilor se luminează mai întâi, în timp ce văile şi câmpiile dela picioarele lor rămân cufundate în întuneric. Aşà de mare i se păreà lui Galilei asemănarea lunei cu pământul, încât a dat unei părţi din suprafaţa ei numele de „regiune asemenea cu Boemia" (regio consimilis Bohemiae), şi a presupus că-i locuită, spre marele scandal al drept credincioşilor şi al peripateticilor.

Soarele erà mai anevoe de studiat decât luna. Dar şi pe el a descoperit Galilei pete, cari nu se împăcau cu ideea perfecţiunii absolute, pe care metafisica astrală a peripatetismului o atribuià acestui fruntaş al cerului. Aşà încât, nu erà exclusă posibilitatea, ca şi soarele să fie un corp material asemenea cu pământul, numai într'o altă stare fisică. Cu un cuvânt, deosebirea dintre pământ şi celelalte corpuri cereşti, i se păreà lui Galilei că este mai mult de natură optică. Dacă am trăì pe lună, ziceà el, am vedea-o de sigur aşà precum vedem pământul, pe care ne aflăm. Iar când am privì, de pe lună,

cu ochii liberi, pământul, l-am vedeà fără îndoială aşà precum vedem luna de pe pământ, sub forma unui glob luminos, eteric şi perfect circular.

O altă dovadă, că ceeace vedem cu ochii liberi nu e realitatea adevărată i-o da lui Galilei descoperirea sateliţilor lui Jupiter. In sistemul lui Aristoteles, această planetă erà considerată, după cum se vede cu ochii liberi, ca un astru isolat. Luneta lui Galilei însă o arătà înconjurată de patru alte corpuri cereşti mai mici, de patru „luni" cari se rotesc în juru-i, cum se roteşte luna în jurul pământului.

In fine, în contra opoziţiei, pe care o stabileà peripatetismul între cer şi pământ din punctul de vedere al schimbării,—sferele cereşti, perfecte şi incoruptibile, rămânând totdeauna aceleaşi, pe când lucrurile, pământeşti, imperfecte şi coruptibile se schimbă necontenit,—aduceà Galilei obiecţia, că sunt stele cari apar şi dispar, cari se nasc adică şi mor sub ochii noştri, ca cea din 1572. Această stea, care a preocupat atât de mult lumea învăţaţilor dela sfârşitul veacului al XVI-lea, a fost văzută pentru prima oară la 11 Noemvrie 1572, de către Tycho-Brahe. Ea apăruse brusc, fără s'o fi zărit nimeni mai înainte, în constelaţia Casiopeei, având o strălucire ce întreceà cu mult pe aceea a stelelor de prima mărime, ba chiar şi pe aceea a planetelor celor mai strălucitoare, ca Venus şi Jupiter.

După vreo două luni însă, lumina ei a început să scadă, şi această scădere s'a continuat fără întrerupere până în Fevruarie 1574, când steaua „cea nouă" nu se mai puteà comparà decât cu stelele de a şasea mărime. In acelaş timp s'a schimbat şi coloarea ei. La început erà albă; după vreo două luni a început să se îngălbenească; mai târziu a

devenit roşie; pe urmă, către sfârşit a căpătat o coloare „lividă“ [1])—albă, galbenă, cenuşie. In sfârşit, în Martie 1574, steaua cea nouă a dispărut fără urmă.

Invăţaţii şi-au adus aminte atunci, că Hipparc, marele astronom al antichităţii, văzuse şi el, către sfârşitul veacului al II-lea înainte de Christos, o stea, ce apăruse brusc şi dispăruse, în scurtă vreme, fără urmă. Această amintire le-a întărit credinţa, că corpurile cereşti sunt supuse şi ele legii fatale a naşterii şi morţii, şi i-a îndepărtat astfel şi mai mult de concepţiile cosmologice ale peripatetismului.

In fine, în 1604, o altă stea nouă, foarte strălucitoare, s'a ivit, în apropiere de Marte şi Jupiter, redeschizând pentru ultima dată vechile discuţii. Adepţii şcoalei peripatetice susţineau, că noul astru, caşi cele ce fusese observate mai înainte, nu aparţineà propriu vorbind sferelor cereşti, ci „sferei elementare“ şi împărtăşeà prin urmare soarta lucrurilor din această sferă, cari, ca lucrurile pământeşti, au un început şi un sfârşit. Galilei însă a dovedit, că acea stea, prin constanţa poziţiei sale, trebuià să aparţină sferei stelelor fixe, adică, după cosmologia aristotelică, celei dintâi din sferele cereşti.

Prin aceste şi alte asemenea dovezi, pe cari le vom vedeà mai pe larg, când vom cercetà mişcarea ştiinţifică a renaşterei, Galilei a zdruncinat din temelii sistemul cosmologic al lui Aristoteles şi a compromis definitiv peripatetismul liberal al şcoalei din Padua. Cremonini, cel din urmă reprezentant ilustru al acestei şcoale, n'a făcut nimic ca să-i salveze doctrinele. In toate operele sale, Cremonini

---

[1]) Tycho-Brahe, De admiranda nova stella anno 1572 exorta, în Astronomiae instauratae progymnasmata, p. 298.

a ignorat sistematic descoperirile lui Galilei, iar refuzul său îndărătnic de a privì cerul cu luneta astronomică a marelui său adversar, a rămas proverbial. Curios e totuşi, că relaţiile personale ale celor doi învăţaţi au fost totdeauna amicale. O singură dată Galilei s'a plâns unui prieten comun, marele istoric Andrea Morosini, de indiferenţa filosofului pentru descoperirile sale. Se pare chiar, că acesta a făcut oarecari demersuri pe lângă Cremonini, dar fără succes. Filosoful a rămas închis, ca într'o cetate, în mutismul său absolut. Această atitudine erà totuşi o mărturisire şi aveà într'însa cevà din măreţia tragică a gestului lui Cesar, care, când conjuraţii au năvălit asupră-i în senat, şi-a acoperit faţa cu pulpana togei, fără să mai încerce o rezistenţă ce n'ar fi putut decât să-i compromită demnitatea, în momentul suprem al morţii.

VI.

# INCERCĂRI DE REFORMĂ IN LOGICĂ

Atitudinea vrăjmăşească a iesuiţilor din Padua şi atacurile lui Galilei au avut deocamdată un efect local. Au stins peripatetismul în nordul Italiei, dar l-au lăsat în picioare în restul lumii culte. Ca moştenire a scolasticei medievale, filosofia lui Aristoteles stăpâneà încă universităţile din Franţa, din Germania, din Anglia, şi alte lupte au trebuit să se dea, pentru desrobirea desăvârşită a spiritelor. Aceste lupte au început tot în Italia, dar au trecut, către sfârşitul veacului al XV-lea în Germania şi în Franţa, unde au ajuns, pe la jumătatea veacului următor, la o aşà de mare violenţă, încât această din urmă ţară a fost considerată de unii contimporani ca fiind punctul lor de plecare, ca fiind centrul din care valurile polemice s'au revărsat asupra ţărilor învecinate. Terenul pe care s'au dat aceste nouă lupte a fost diferit de al celor studiate până acum. La Padua, discuţiile se învârtiseră în jurul psihologiei şi cosmologiei lui Aristoteles. Câmpul de răsboiu îl formează acum logica sa.

Se ştie, ce devenise această ştiinţă în veacul de mijloc. Neputându-se adăpà la marele isvor al experienţei, care singur e în stare să dea omenirii cunoştinţe necontenit nouă, scolasticii medievali îşi puseseră toată nădejdea în meşteşugurile cugetării abstracte, pe cari căutau să le desvolte în direcţia specială a „invenţiunii", complicându-le cu feldefel de combinări mecanice şi cu

nenumărate formule barbare. Produsul cel mai desăvârşit al acestor străduinţe a fost celebra „ars magna" a lui Raymond Lulle. Această artă erà o maşină de gândit, menită să descopere în chip mecanic idei nouă. Pe o sumă de cercuri erau însemnate noţiunile fundamentale ale cugetării omeneşti. Prin învîrtirea cercurilor pe cari se aflau, acele noţiuni trebuiau să se combine în chipurile cele mai felurite şi să dea astfel... judecăţi şi raţionamente, utilizabile în ştiinţă şi în vieaţa practică. Caracteristică erà mai ales credinţa lui Raymond Lulle, că, cu ajutorul artei sale, oricine puteà, fără nici o învăţătură şi fără nici o pregatire prealabilă, să discute cu succes orice problema filosofică sau teologică.

Cu asemenea concepţii, logica scolastică ajunsese o ţesătură indigestă de formule încâlcite şi pedante, şi fiindcă scheletul ei îl alcătuià logica lui Aristoteles, tot desgustul, pe care îl produceà mai târziu această caricatură medievală, se resfrângeà asupra filosofului grec. Acest desgust erà mai ales viu la umanişti. Mintea lor limpede şi simţul lor estetic se revoltau deopotrivă în contra manualelor tradiţionale, ce se păstrau încă, spre disperarea celor ce erau siliţi să le înveţe, prin universităţi. Celdântâiu umanist, care s'a ridicat împotriva logicei scolastice, a fost Lorenzo della Valle.

## I.

Acest învăţat, cunoscut mai mult subt numele latinisat de Laurentius Valla, s'a născut în 1407 la Piacenza. Studiile şi le-a făcut la Roma, unde tatăl său, un jurisconsult însemnat, erà avocat consistorial pe lângă sfântul scaun. Umanişti de frunte, ca Lionardo Bruni, Aurispa, Rinucci şi Poggio, i-au deschis înţelegerea frumuseţilor clasicismului şi i-au îndrumat primii paşi în

literatură. In 1431 a fost numit profesor de retorică la universitatea din Pavia, unde a atras atenția tuturor asupră-i printr'o violentă critică a dialecticei tradiționale. Loviturile sale nu se îndreptau atât în contra lui Aristoteles, pe care nu-l cunoștea îndeajuns, — studiul peripatetismului după isvoarele originale n'avea să înceapă decât peste două-trei decenii, — cât în contra scolasticilor, cari ridicau pe filosoful grec la rangul unei autorități „indiscutabile", și puneau pe studenți să jure, că nu se vor depărtà niciodată de ideile lui. Ca umanist, Lorenzo della Valle batjocoreà mai ales terminologia complicată și barocă a logicei medievale. Această terminologie, ziceà el, n'a putut să iasă decât din dorința de a încurcà lumea și de a o face să creadă, că dialectica e cevà extraordinar. Dialectica e foarte simplă și foarte ușoară, când pornim dela operațiile nemeșteșugite ale minții omenești și nu ne servim decât de cuvintele obicinuite. In adevăr, mintea omenească are logica sa naturală. Oricine dovedește cevà, fără să se gândească la principiile logicei tradiționale, aplică în mod inconștient principiile logicei naturale. Aceste principii trebue să le descoperim, și calea, pe care trebue să le căutăm, ne e dela sine indicată. Marii maeștri în arta de a dovedì și de a convinge pe oameni, marii oratori ai antichității, ne-au lăsat modele neperitoare, pe cari trebue să le analizăm, spre a extrage dintr'însele principiile logicei naturale. Și astfel, în opera sa „Dialecticae disputationes contra Aristotelicos", Lorenzo della Valle caută să deducă legile logice din retorica lui Cicero și a lui Quintilian [1]).

Această reacțiune „retorică" în contra logicei scolastice a trecut, către sfârșitul veacului al XV-lea, în

[1]) Asupra celorlalte opere ale sale, vom revenì mai jos, în capitolul asupra Epicureismului.

Germania, cu Rudolf Agricola. Acest învăţat, al cărui nume adevărat erà Rolef Huysmann, s'a născut în 1444 la Bafloo, lângă Groeningen. Studiile şi le-a făcut în colegiul Sf. Agnes, de lângă Zwoll, subt conducerea celebrului mistic Thomas a Kempis, de care va fi vorba mai jos, şi la universitatea din Löwen. Operele autorilor clasici, şi în deosebi ale lui Cicero şi ale lui Quintilian, au produs asupră-i o impresie adâncă, prin contrastul cugetării lor limpezi şi formei lor elegante, cu obscuritatea şi barbaria prelegerilor pe cari le ascultà la universitate. Ca student chiar, s'a simţit îndemnat să facă de mai multe ori profesorilor săi obiecţii, cu privire la modul cum se propuneau diferitele „arte liberale“ şi în deosebi logica. Deşi se distinsese îndeajuns pe această cale, şi ar fi putut să rămână ca profesor la Löwen, Agricola a preferat să plece în străinătate, ca să-şi urmeze, liber, studiile S'a dus mai întâiu la Paris, unde-l atrăgeà, poate, pe lângă renumele universităţii, faima unui compatriot al său, Jean Wessel, din Groeningen. Acest învăţat, care primise numele de „magister contradictionis“ din pricina marei sale îndemânări în discuţii, erà unul din nominaliştii de frunte ai timpului, şi propusese cu mare succes filosofia şi teologia la Colonia şi Löwen, înainte de a lua loc printre profesorii universităţii din Paris; către sfârşitul vieţii însă, înclina mai mult spre misticism.

După câţivà ani de studii, Agricola a ţinut la Paris câtevà cursuri de filosofie, în privinţa cărora nu ni s'au păstrat date sigure. După toate probabilităţile însă, acele cursuri au trebuit să fie însufleţite de simpatiile „umaniste“, pe cari am văzut dejà, că le aveà tânărul învăţat, adică de dispreţul pentru scolastica tradiţională şi de dorinţa de a da o formă nouă, cât mai literară, învăţământului filosofic. Şi e probabil, că aceste cursuri n'au rămas fără efect asupra generaţiilor ur-

mătoare de studenți. O amintire, dacă nu o tradiție, a trebuit să se păstreze în sânul universității și a ușurat, poate, sarcina lui Iohann Sturm, care a susținut mai târziu, în cursurile sale de logică, ideile de reformă ale lui Agricola.

Din Paris a plecat învățatul german, în 1476, în spre Italia, unde-l atrăgeau primele raze ale clasicismului elin reînoit, ale cărui frumuseți le desfășurau, la universități, grecii veniți din Bizanț. La Ferrara, unde s'a oprit aproape doi ani, a ascultat cursurile lui Theodoros Gaza, cu care a învățat limba elină și a studiat în deosebi filosofia lui Aristoteles. Cu Guarino, umanistul de care am pomenit mai sus, a studiat mai deaproape clasicismul latin. Către sfârșitul șederii sale la Ferrara, a ținut și câtevà prelegeri, la universitate, despre cari știm numai atât, că au fost admirate pentru limba pură și elegantă în care au fost rostite Că preocupările sale de căpetenie erau totuși de natură filosofică, ne-o dovedește faptul, că la Ferrara a conceput și a început să scrie lucrarea sa cea mai însemnată „de dialectica inventione". Dedicând această operă prietenului său Dietrich von Plenningen, Agricola îi amintește, că după îndemnul lui a scris-o „în grabă", pe când se pregăteà să plece din Ferrara, ca să se întoarcă la Groeningen. Mai târziu, după mai multe peregrinări, Agricola a ținut cursuri de filosofie la Worms și, mai ales, la Heidelberg, unde a și murit în 1486.

Felul cum e conceput tractatul „de dialectica inventione" ne dovedește, că Agricola a trebuit să sufere, direct sau indirect, influența lui Lorenzo Valla. Guarino, cu care stase în contact la Ferrara, nu se puteà, ca reprezentant al clasicismului, să nu cunoască opera de căpetenie a lui Valla „Eleganțele limbii latine", și prin urmare, după nume cel puțin, și pe celelalte. De altfel, polemicele acestui umanist făcuseră atâta sgo-

mot, între 1440 şi 1460, încât nu se puteà ca numele lui sà nu fie cunoscut la Ferrara, pe unde trecuse el însuşi, după ce plecase din Pavia. E drept, că opera sa „dialecticae disputationes" n'a fost tipărită decât în 1499, la Veneţia, dar circulà de sigur în copii manuscrise, precum erà obiceiul timpului, şi a trebuit să ajungă şi la cunoştinţa lui Agricola.

In adevăr, Agricola îşi propuneà, întocmai caşi Valla, să întemeieze logica pe retorică, să deducă legile logice din operaţiile naturale ale demonstraţiei, aşà precum le găsim practicate în discursurile marilor oratori, ca Cicero, şi analizate în operele marilor retori, ca Quintilian. Alunecând apoi pe acest povârniş, Agricola ajunge să considere logica mai mult ca un instrument al artei oratorice, decât ca un instrument al cercetărilor ştiinţifice şi filosofice. De unde şi definiţia sa: dialectica est ars probabiliter de una quavis re disserendi. Divisiunea logicei în două părţi de căpetenie: invenţiunea şi judecata, urmà de asemenea punctul de vedere retoric. Prin invenţiune înţelegeà Agricola găsirea probelor necesare argumentării. Spre a face posibilă această operaţie prealabilă, autorul înşirà o serie de „locuri" — „unde" pot fi găsite probe pentru orice demonstraţie, — o serie de „locuri comune", cum se zice astăzi în retorică. Erà, fireşte, acì o analogie cu Topica lui Aristoteles, care aveà însă un alt înţeles. Mai de grabă semănau „locurile" lui Agricola cu acelea ale retorilor latini şi greci.

A doua parte a dialecticei, judecata, se mai numeà şi „dispoziţie". Odată probele găsite cu ajutorul mijloacelor studiate în prima parte, mai rămâneà, ca celce voià să le utilizeze cu succes, să le aşeze în ordinea cea mai potrivită, după legăturile de dependenţă logică. Acì se studiau formele de argumentare şi în deosebi silogismul. Acest studiu, care erà esenţial, nu cu-

prindeà nici o idee nouă. Așà încât, valoarea operei lui Agricola stà mai mult în forma decât în fondul ei. Erà o încercare de a reabilità o știință decăzută, și de a o înfățișà subt o altă lumină, mai favorabilă. Și în adevăr, limba în care erà scrisă „de dialectica inventione“ contrasta puternic, prin limpezimea, vioiciunea și eleganța ei, cu limba obscură și barbară a tractatelor obicinute de logică de pe acea vreme. Iar desvoltările abstracte erau totdeauna însoțite de exemple concrete, uneori de comparații ingenioase, cari ușurau mult studiul acestei științe aride.

Nu e dar de mirare, că cu asemenea calități logica lui Agricola s'a bucurat de o mare favoare, nu numai în Germania, dar și în Franța. La universitatea din Paris, sistemul său erà urmat de profesori ca Jean le Masson (Latomus) Johann Sturm și Jean le Voyer (Visorius), cu atât succes, încât, prin 1530, facultatea de teologie, ca mai conservatoare, imputà facultății „de arte“ că s'a abătut dela tradiția cea bună, părăsind pe Aristoteles pentru Agricola[1]).

II.

Alături de aceste tendințe inovatoare — așà erau cel puțin considerate pe atunci — unii cugetători, întemeindu-se pe lucrările filologice ale umaniștilor, încercau să restabilească logica aristotelică în formele ei originale, fără nici un amestec retoric. Printre acești restauratori trebue să menționăm în primul rând pe Jacques Lefèvre d'Etaples, — pe latinește Jacobus Faber Stapulensis. Inceputurile vieții sale sunt puțin cunoscute. Se știe numai, că s'a născut către 1455, la Etaples, și-a făcut studiile la universitatea din Paris și a călătorit prin Italia, unde s'a pus în legătură cu umaniștii de frunte ai timpului. In Italia a învățat mai ales,

[1]) Du Boulay—Hist. Univ. Paris., t. VI, p. 227—235.

să preţuiască antichitatea greacă, al cărei studiu erà în Franţa deabia la început, şi pe această cale a ajuns să se convinga, că formele, sub cari i se înfăţişase filosofia lui Aristoteles în anii săi de şcoală, nu erau cele adevărate.

Intorcându-se la Paris, s'a apucat să traducă operele lui Aristoteles, după textele originale, însoţindu-le cu numeroase comentarii şi parafrase. Printre aceste studii lămuritoare, cele mai însemnate erau cele ce aveau de obiect logica peripatetică, şi cari au fost publicate în 1525 sub titlul comun: Paraphrasis in libros logicos Aristotelis. Intr'însele, Lefèvre se ridică în contra abstracţiunilor duse la extrem şi subtilităţilor inutile ale scolasticilor, cari compromiteau o ştiinţă atât de necesară. Aceste abuzuri, ziceà el, explicabile în evul mediu, nu mai au nici o scuză de când se cunosc textele adevărate ale logicei aristotelice. „Trebue să dispreţuim aceste complicaţii de origine străină, cari ne fac să pierdem ani întregi în discuţii inutile şi fără rezultat. Asemenea rătăciri se puteau înţelege până acum, de vreme ce cărţile de logică erau pline de greşeli. Ar fi însă de neiertat să mai cădem în asemenea zădărnicii, acum, când am găsit adevăratele mijloace de a ne instruì" [1]).

Această tendinţă, de a restabilì logica aristotelică în formele ei originale, a fost bine primită, atât în Franţa, cât şi, mai ales, în Germania şi Anglia. Partizanii ei, cari purtau numele de „fabrişti" şi erau destul de răspândiţi în veacul al XVI-lea, se opuneau „inovatorilor", cari căutau să combată barbaria scolastică dând logicei o formă retorică, precum erau Agricola şi succesorii săi. Cel mai însemnat din aceşti succesori, aşà de însemnat, încât a aruncat în umbră pe toţi înaintaşii săi, a fost Pierre de la Ramée.

[1]) Paraphrasis in libros logicos... I, 1.

## III.

Acest învățat, cunoscut mai mult supt numele latinizat de Petrus Ramus, s'a născut în 1515 la Cuth, în Vermandois, dintr'o familie de origine nobilă, dar scăpătată. Bunicul său, care trăise pe lângă Liège, se refugiase în 1468, în urma arderii acestui oraș de către Carol Temerarul, în Picardia, unde mizeria îl silise să se facă cărbunar. Tatăl său erà agricultor, fără să fie însă mai bogat. După ce a învățat să citească și să scrie în satul unde se născuse, Pierre de la Ramée, care erà de mic deștept, vioi și îndrăsneț, a plecat singur și pe jos la Paris, în vârstă numai de opt ani, ca să urmeze la școli mai înalte. Gonit însă de mizerie, a trebuit să se întoarcă îndărăt, și deşì a mai făcut o încercare anul următor, n'a putut sa rămână la Paris, până când un unchiu al său nu l-a luat să-l întreţină. Dar acest unchiu, un biet tâmplar, erà el însuși lipsit de mijloace, și după câtvà timp a trebuit să-l părăsească.

Pierre de la Ramée s'a angajat atunci ca servitor la un tânăr bogat, care-și făceà studiile la Paris, în colegiul de Navarra. Cu învoirea stăpânului său și utilizându-i cărţile, de cari se slujeà noaptea, după ce-și isprăveà treburile, viitorul filosof s'a pus pe muncă și în scurtă vreme a putut să urmeze cursurile facultății de arte. Profesor de filosofie i-a fost Jean Hennuyer, mai târziu episcop de Lisieux, un adept convins al ideilor lui Aristoteles. La cursurile lui tânărul servitor aveà ca colegi doi mari seniori, pe Charles de Bourbon și Charles de Lorraine, cari aveau să joace mai târziu un rol însemnat în evenimentele politice din Franța, precum și pe viitorul poet Ronsard.

Ce impresie i-a făcut învățământul oficial al filosofiei, și în deosebi al logicei, a povestit-o el însuși mai târziu, într'una din operele sale. „După ce am consa-

crat trei ani şi jumătate filosofiei, potrivit cu regulamentul academiei noastre; după ce am citit, discutat şi meditat diferitele părţi din *Organon* (căci din toate cărţile lui Aristoteles, cele cari tratează despre logică sunt mai ales citite şi recitite în cursul acestor ani); făcând socoteala timpului pierdut, am căutat să văd la ce aşi puteà întrebuinţà cunoştinţele, pe cari le câştigasem cu atâta osteneală. In scurtă vreme m'am încredinţat, din nefericire, că toată logica aceasta nu mă făcuse nici mai învăţat în istorie sau mai înaintat în cunoştinţa antichităţii, nici mai meşter în arta de a vorbì, nici mai înţelept în alte privinţe. Ce uimire, atunci, şi ce părere de rău! Mi-am blestemat soarta şi m'am tânguit singur de sterilitatea spiritului meu, care după atâta muncă nu erà încă în stare să culeagă, şi nici măcar să zărească, roadele înţelepciunii, ce se găseau după părerea tuturor, cu atâta îmbelşugare în logică“ [1]).

Aruncând însă o privire asupra modului cum se învăţà logica în timpul său, asupra modului cum o învăţase el însuşi, tânărul student a înţeles fără greutate, că dacă nu profitase nimic din studiul acestei ştiinţe, vina nu erà a lui. „Niciodată, în mijlocul strigătelor şcoalei, în care am petrecut atâta vreme, n'am auzit vorbindu-se de aplicările logicei. Credeam chiar pe atunci, că nici nu trebue să ştiu ce e logica sau ce scop îşi propune ea, şi că această ştiinţă n'aveà altă menire decât să formeze obiectul discuţiilor noastre. Discutam prin urmare şi eu, şi strigam din toate puterile. Dacă, bunăoară, erà vorba să susţin în clasă o teză asupra categoriilor, mă credeam dator să nu cedez niciodată adversarului meu, chiar dacă ar fi avut dreptate de sute de ori, ci să caut vre-o „distincţie“ subtilă, care să încurce toată discuţia. Dacă dimpotrivă eram însăr-

[1]) Scholae dialecticae, epilogul cărţii a IV-a.

cinat să atac o teză susţinută de altul, toată grija mea erà, nu să-l luminez, ci să-l încurc prin vre un argument oarecare, bun sau rău. Aşà fusesem învăţat. Categoriile lui Aristoteles erau ca o minge, destinată să slujească la jocurile noastre copilăreşti, şi pe care, când o pierdeam, trebuià s'o căpătăm înapoi, strigând cât mai tare. Eram astfel convins, că toată logica se reduceà numai la atât: să discutăm vecinic asupra logicei, cu strigăte violente şi cu gesturi smintite“ [1]).

In această stare sufletească a dat Pierre de la Ramée peste dialogurile lui Platon, cari i-au făcut o impresie adâncă. „Intr'însele, ziceà el însuşi, am găsit în sfârşit portul căutat. Ceeace'mi plăceà mai ales în aceste dialoguri erà spiritul în care Socrat combăteà părerile greşite, căutând mai întâi de toate să ridice pe ascultători deasupra simţurilor, prejudecăţilor şi mărturiilor omeneşti, spre a-i silì să se folosească numai de lumina firească a minţii lor şi să judece liber, prin ei înşişi. Căci lui Socrat i se păreà, că e nevrednic de un filosof, să se lase să fie condus de părerile lumii, cari în cea mai mare parte sunt greşite şi înşelătoare, în loc să se silească să cunoască lucrurile însile şi adevăratele lor cause. Am început dar să mă întreb: ce m'ar împiedecà să fac şi eu ca Socrat, şi să cercetez, în afară de autoritatea lui Aristoteles, dacă învăţământul logicei, aşà cum îl cunoscusem, erà bun şi adevărat“ [2]).

Odată ajuns acì, Pierre de la Ramée a înţeles, că cea dintâiu datorie a sa, ca cugetător independent, şi a tuturor celor ce voiau să vadă filosofia progresând, erà să scuture jugul peripatetismului, care, patronat de bi serică, apăsà asupra spiritelor de veacuri întregi şi

[1]) Scholae dialecticae, loc. cit.

[2]) Scholae dialecticae, loc. cit.

împiedecà libera lor desvoltare. Ceadintâiu ocasie i-a oferit-o examenul său de „magister artium“, din 1536. Teza pe care şi-a propus s'o susţină dinaintea facultăţii a fost, că toate ideile lui Aristoteles sunt false (quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse). Cu ardoarea neînfrânată a tinereţii şi cu îndrăsneala fără margini a unui temperament pornit, paradoxalul candidat a încercat să dovedească mai întâiu, că scrierile atribuite lui Aristoteles nu sunt autentice, şi al doilea, că acele scrieri nu cuprind decât erori. Discuţia a durat, se zice, o zi întreagă, fără ca neîmpăcatul adversar al filosofiei oficiale să poată fi redus la tăcere. Ocolind cu abilitate dificultăţile, încurcând pe examinatori în nenumărate „distincţii“, unele mai subtile decât altele, şi relevând cu vioiciune toate slăbiciunile argumentării lor, Pierre de la Ramée a isbutit să se impună şi să fie proclamat „magister“ în aplausele asistenţei.

E poate interesant, pentru istoria culturală a acelor vremuri, să relevăm faptul, că sgomotul produs de această discuţie a fost foarte mare şi a trecut peste graniţele Franţei. Un biograf al filosofului menţionează un pasaj din „cugetările“ poetului italian, din veacul al XVI-lea, Alessandro Tassoni, care, vorbind de examenul lui Pierre de la Ramée, zicea, că promptitudinea şi subtilitatea, cu care şi-a apărat teza, au făcut să rămână „confusă şi stupidă întreaga cetate a Parisului“[1]).

Odată în posesiunea titlului de magistru, Pierre de la Ramée a început să profeseze „artele liberale“ în diferite colegii ale universităţii din Paris, încercând în acelaş timp să reformeze cu totul învăţământul lor. Mai ales urgentă i se părea reforma învăţământului filosofic şi în 1543 a publicat două scrieri, una intitu-

---

[1]) Ch. Waddington—Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions p. 29.

lată «Dialecticae partitiones», retipărită în acelaş an subt titlul «Dialecticae institutiones», cealaltă intitulată «Aristotelicae animadversiones». Ceadintâiu erà un tractat de logică, scris într'o limbă concisă și elegantă, cea de a doua cuprindeà o critică violentă a filosofiei lui Aristoteles și mai ales a logicei lui. Această critică a stârnit o adevărată furtună printre reprezentanții peripatetismului oficial. Și dacă teza, pe care Pierre de la Ramée o susținu-se cu 7 ani în urmă, la examenul de magistru, i se trecuse cu vederea, din pricina tinereței, de astădată atacurile lui nu mai puteau fi lăsate nepedepsite.

După îndemnul lui Pierre Galand, rectorul universităţii din Paris, doi tineri doctori, Joachim de Périon și Antoine de Govéa, au scris întâmpinări, în cari apărarea lui Aristoteles erà adesea lăsată în umbră de atacurile personale la adresa lui Pierre de la Ramée. Fiindcă totuși studenții își arătau pe față simpatiile pentru adversarul filosofiei oficiale, rectorul următor Guillaume de Montuelle a crezut că trebue să iea măsuri mai serioase. Cărţile „revoluţionare" au fost mai întâiu prezentate facultăţii de teologie, spre a fi censurate, și trimise apoi magistraților orașului, spre a fi interzise, ca fiind primejdioase pentru religie și turburătoare ale liniștei publice. Afacerea a ajuns în sfârșit înnaintea parlamentului. Dar fiindcă procedura erà în asemenea cazuri prea lungă, reprezentanţii universităţii au intervenit pe lângă rege, ca să iea o hotărâre mai repede și să pună astfel capăt certurilor, din ce în ce mai violente, pe cari acest proces le stârnise printre studenţi. Francisc I a numit o comisie de arbitri, cari să cerceteze cărţile lui Pierre de la Ramée, să-i asculte apărarea și să-i raporteze. Raportul a fost defavorabil pentru filosoful «inovator», care «atacând

logica admisă de toată lumea, a procedat cu temeritate, aroganţă şi neruşinare»[1]).

In urma acestui raport, Francisc I a condamnat cărţile lui Pierre de la Ramée, oprind vânzarea lor şi interzicând autorului de a mai ţineà cursuri de filosofie precum şi de a mai „batjocorì pe Aristoteles şi pe ceilalţi autori vechi, primiţi şi aprobaţi“ [2]). Se pare chiar că a fost vorba, ca îndrăsneţul profesor, care semănà printre tineri „primejdioasa dragoste a noutăţilor“,

---

[1]) Textul raportului se găseşte în Du Boulay. Hist. univ. Paris. t. VI, p. 394.

[2]) Reproducem acì o parte din această curioasă sentinţă, în limba şi cu ortografia originală: „François, par la grace de Dieu Roy de France. A tous ceulx qui ces presentes lettres verront Salut... Advertiz du trouble aduenu a nostre chere et aymee fille l'université de Paris, a cause de deux libures faictz par Maistre Pierre Ramus, intitulez l'ung Dialecticae institutiones et l'aultre Aristotelicae animaduersiones, et des proces et differentz qui estoient pendans en nostre court de parlement audit lieu entre elle et ledit Ramus pour raison desdictz libures. Nous les eussions euoquez a nous pour sommairement et promptement y pourveoyr... (Urmează o lungă expunere a numirii şi lucrărilor comisiei de arbitri, după care se pronunţă pe baza avizului lor sentinţa). Sçavoir faisons, que veu par nous ledit aduis et eu, sur ce, aultre aduis et deliberation avec plusieurs sçauants et notables personnaiges..., auons condemne, supprime et aboly, condemnons, supprimons et abolissons lesdictz deux liures... Et auons faict et faisons inhibitions et deffences a tous imprimeurs et libraires de nostre Royaulme, Pays, terres et seigneuries, et a tous aultres nos subjectz, de quelque estat ou condition qu'ils soyent, qu'ils n'ayent plus a en imprimer aulcuns, ne publier, ne vendre, ne debiter en nostre dict Royaulme, Pays et seigneuries, soubz peine de confiscation desdictz liures et de pugnition corporelle... Et semblablement audit Ramus de ne plus lire sesdictz liures, ne les faire escripre ou copier, publier ne semer en aulcune maniere, ne lire en dialectique ne philosophie en quelque maniere que ce soit sans nostre expresse permission. Aussy de ne plus user d'icelles mesdisances et inuectiues contre Aristote ne aultres autheurs anciens, receuz et approuvez, ne contre nostre dicte fille l'uniuersite et suppostz d'icelle, soubz les peines que dessus. Si donnons en mandement. Etc.

să fie exilat sau condamnat la galere. Că o asemenea idee a putut să le treacă prin minte oamenilor timpului, ne-o dovedește faptul, că la începutul veacului următor, când libera cugetare făcuse totuși progrese mari, parlamentul din Paris a putut să dea, subt Ludovic al XIII-lea, faimoasa hotărâre, prin care opreà „subt pedeapsă de moarte“ critica sistemului lui Aristoteles. Și se pare, că dacă Pierre de la Ramée a scăpat de o pedeapsă mai aspră, aveà s'o mulțumească numai influenței lui Charles de Lorraine, fostul său tovarăș de școală, care erà pe atunci preceptor al delfinului, viitorul rege Henric al II-lea.

Cu moartea lui Francisc I, au început pentru filo sofuI persecutat timpuri mai bune. Noul rege stà cu totul subt înrâurirea lui Charles de Lorraine. După îndemnul său, Henric al II-lea a desființat faimoasa sentință, redând lui Pierre de la Ramée dreptul de a se ocupà de filosofie, iar câțivà ani mai târziu, în 1551, l-a numit „lector regal“, adică profesor la „Collège de France“. Cursurile, pe cari le-a făcut ca atare, au avut un răsunet neînchipuit. De la Abélard, vestitul filosof medieval, nu se mai văzuse la școalele din Paris o așà de mare afluență: până la două mii de persoane se îngrămădeau uneori să-l asculte și să-i admire elocvența. Iar unul din biografii săi, fostul său elev Nancel, afirmà, că mulți streini, mai ales germani, veneau anume la Paris ca să-i urmeze cursurile.[1])

Publicațiile sale în această perioadă, pe lângă scrieri cu caracter literar, de cari n'avem să ne ocupăm acì, constau mai mult în completarea și reeditarea vechilor sale lucrări. „Dialecticae institutiones“ au fost tipărite de mai multe ori, cu diferite remanieri și adaose. Tot așà și „Aristotelicae animadversiones“. In 1555

[1]) Nancel, Vita Rami, p. 63.

a publicat un tractat de dialectică în limba franceză, cea mai însemnată, poate, din operele filosofice apărute în această limbă înaintea „Discursului asupra metodei“. In 1556 au apărut „Dialecticae libri duo“, un adaos la lucrările sale anterioare şi cuprinzând ultimele sale păreri în materie de logică. Am zis: ultimele sale păreri, fiindcă filosoful şi le schimbà adesea, de şi nu atât de mult, cât îl acuzau adversarii săi. In contra acestor acuzări se apără Pierre de la Ramée încă din prefaţa dialecticei sale franceze din 1555, zicând că aceste necontenite modificări n'aveau alt scop decât „perfecţiunea operei“. In fine, sub titlul „Scholae dialecticae“ a reluat pentru ultima dată şi cu mari schimbări, critica logicei lui Aristoteles, pe care, după o mai matură chibzuinţă şi ajutat poate şi de potolirea vârstei, o preţuià cu mai multă blândeţe decât la început. Alte două lucrări au completat, cevà mai târziu, critica peripatetismului; una se ocupă de fisica Lyceului, şi erà intitulată „Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos libros Aristotelis“ (1565), cealaltă se ocupă de metafisica lui şi erà intitulată „Metaphysicarum scholarum libri quatordecim in totidem metaphysicos libros Aristotelis“ (1566).

## IV.

Dar liniştea relativă de care s'a bucurat Pierre de la Ramée în timpul domniei lui Henric al II-lea, n'a ţinut mult. Sfârşitul vieţii sale a fost turburat de conflictele religioase ce agitau Franţa în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Intre 1550 şi 1560 protestantismul se întinsese cu putere în această ţară, şi, lucru curios, mai ales în cercurile culte. Explicarea acestui fenomen nu e totuşi prea anevoioasă. Reîntoarcerea

la creştinismul primitiv erà pentru mulţi din umaniştii timpului — şi pentru cercurile culte ce stau subt influenţa lor — o urmare firească a orientării generale către trecut, a reînvierii antichităţii în literatură şi filosofie. Credinţa acestor umanişti erà, că omenirea a decăzut în timpul evului mediu, nu numai din punct de vedere cultural, ci şi din punct de vedere religios, şi că adevăratul creştinism, ca şi adevărata civilizaţie, trebuiau căutate cu 15 veacuri înnapoi.

Pe lângă acest motiv general, Pierre de la Ramée mai aveà şi altele, mai personale, cari îl făceau să privească cu simpatie protestantismul. El erà un adversar neîmpăcat al lui Aristoteles, care erà filosoful oficial al catolicismului. In această privinţă, biserica romană comisese o greşală neertată, susţinând prea mult timp şi cu prea multă căldură peripatetismul, pe care cugetarea filosofică începuse să-l părăsească. Din această pricină, adversarii lui Aristoteles deveneau, fără voia lor, adversari ai catolicismului. Pierre Galand, relevând criticele lui Ramus din „Aristotelicae animadversiones“, ziceà, că doctrina lui Aristoteles este, după părerea tuturor teologilor, indisolubil legată de creştinism, şi că nu se poate ridicà cineva în contra acestui filosof, „fără să declare răsboiu suveranilor pontifi“ [1]). Şi'n adevăr, Pierre de la Ramée a fost adesea atacat, de pe amvon, de către călugării predicatori.

In fine „ardoarea logică“ a filosofului — cuvântul e al lui însuşi — îl împingeà de asemenea să favorizeze protestantismul. El ascultase în 1561, la faimosul „colocviu“ din Poissy, discuţia contradictorie dintre calvinistul Théodore de Bèze şi cardinalul Charles de Lorraine, şi slăbiciunea argumentărilor acestuia din urmă deşteptase într'însul spiritul critic al profesorului

---

[1]) Pro schola... oratio, p. 65.

de logică. Acest spirit critic s'a întins apoi peste marginile argumentelor lui Charles de Lorraine, aplicându-se tuturor dogmelor catolicismului. Iar resultatul a fost îmbrăţişarea noului cult.

Ca protestant, Pierre de la Ramée a trebuit să sufere toate urmările răsboaielor religioase. In Iulie 1562, în urma ordonanţei mareşalului de Brissac, care isgoneà din Paris pe toţi calviniştii, a trebuit să fugă, având din fericire o scrisoare de protecţiune a reginei-mame. Pacea dela Amboise (10 Martie 1563) i-a permis să se întoarcă la Paris şi să-şi reia catedra dela Collège de France. Când a isbucnit al doilea răsboiu religios, în Septemvrie 1567, filosoful a fugit din nou, căutând protecţiune în lagărul prinţului de Condé, la Saint-Denis. După pacea din Martie 1568 însă, deşi se reîntorsese la Paris, a crezut mai prudent să plece pentru câtva timp din Franţa. Animosităţile dintre „huguenoţi" şi catolici erau încă mari, şi la acestea se mai adăogau şi numeroasele duşmănii personale pe cari le aveà filosoful, şi care îi puneau viaţa în primejdie. Acordându-i un congediu, regele Carol al IX-lea i-a dat în acelaş timp misiunea, să viziteze principalele universităţii europene.

Călătoriile, pe cari le-a făcut cu acest prilej, i-au permis să constate, pe deoparte, că ideile sale erau cunoscute şi preţuite în străinătate, şi să contribue, pe de alta, el însuşi la răspândirea lor mai departe. La Strassburg a revăzut pe Iohann Sturm, marele umanist, ale cărui cursuri le ascultase la Paris, către 1535. La Basel, unde a petrecut mai mult timp, a găsit printre profesorii universităţii câţivà elevi ai săi, şi şi-a făcut un adept entusiast din profesorul de retorică Freigius. La Heidelberg electorul palatin i-a oferit o catedră de filosofie la universitate. Dar această ofertă a întâmpinat o rezistenţă îndărătnică din partea celor-

lalţi profesori, cari considerau ideile învăţatului francez ca „contrare adevărului". Electorul i-a dat atunci autorizaţia să facă un curs liber de retorică, nume sub care aveà putinţa să-şi expună părerile sale asupra dialecticei. Opoziţia profesorilor l-a urmărit şi aci, dar fără succes. Se povesteşte, că unii studenţi, instigaţi de ei, au mers până acolo, în cât au luat treptele catedrei, pe care trebuià să urce „streinul" ca să-şi înceapă cursul. Unii dintre studenţii „ramişti" a găsit însă un mijloc foarte simplu de a înlocuì treptele ce lipseau: s'a aşezat jos, pe brânci, şi, călcând pe spatele lui, Pierre de la Ramée a putut să se sue pe catedră. Cursul s'a sfârşit, după câtevà luni, în mijlocul entuziasmului general, şi ideile cele nouă şi-au câştigat mulţi adepţi[1]). Filosoful a plecat apoi la Francfurt, a trecut pela Nüremberg, a făcut la Augsburg cunoştinţă cu Tycho-Brahe, şi s'a întors în Elveţia. La Lausanne şi la Geneva a ţinut cursuri de logică, cu un succes extraordinar, şi în toamna anului 1570, în urma tractatului dela Sf. Germain-en-Laye, s'a întors la Paris.

Aci însă nu şi-a mai putut reluà activitatea întreruptă. Influenţa catolicilor erà prea puternică, şi filosoful a trebuit să renunţe la catedra dela Collège de France, precum şi la cursurile pe cari le făceà la Collège de Presles. In fine, doi ani mai târziu, în timpul măcelurilor din noaptea Sf. Barthélémy, sau, mai exact, după aceste măceluri, şi anume a treia zi, la 26 August 1572, Pierre de la Ramée a fost ucis de o bandă de asasini. Părerea generală a biografilor săi este, că fi-

---

[1]) De menţionat sunt şi ofertele, pe cari le-a primit Ramus în timpul şederii sale la Heidelberg, din partea câtorvà suverani străinii Intre alţii, Ion Zapolya, principele Transilvaniei (Ch. Waddington îi zice „wayvode de Transylvanie", op. cit., p. 216), ie-a oferit rectoratul Academiei din Weissembourg, (astăzi Karlsburg = Alba Iulia) cu o retribuţie de 4 ori mai mare decât cea pe care o primeà la Paris.

losoful a căzut victimă, nu a credinţelor sale religioase, cari n'au fost decât pretextul, ci a duşmăniilor, pe cari şi le atrăsese prin ideile sale reformatoare. Mărturiile istorice par a dovedì, că asasinii, cari l-au ucis, au fost plătiţi de adversarul său Jacques Charpentier, un elev al lui Pierre Galand, de care am vorbit mai sus, şi un reprezentant cu totul neînsemnat al peripatetismului. Cruzimea cinică, cu care s'a comis crima, dovedeşte de asemenea, că erà vorba de o răsbunare personală, că asasinii nu căutau să „expedieze" pur şi simplu un „huguenot", ci voiau să pedepsească pe filosof ca atare şi să dea partizanilor săi o pildă vrednică de ţinut minte prin străşnicia ei. Banda a pătruns în locuinţa lui Pierre de la Ramée ziua, pe lumină, fără să se ferească nicidecum Unul din asasini şi-a descărcat puşca asupră-i, altul l-a străpuns cu sabia, şi, fiindcă mai aveau de lucru cu el, l-au aruncat pe fereastră, dela catul al cincilea. Coborându-se apoi în curte, i-au legat corpul, ce palpità încă, de picioare, l-au scos în stradă şi l-au târît pe cheiurile Senei, până când, obosiţi sau plictisiţi, i-au tăiat capul şi l-au aruncat în apă. O altă bandă însă, care urmărea, poate din întâmplare, mai probabil cu intenţie, pe cea dintâi, a plătit unui luntraş ca să scoată cadavrul la mal, şi l-au târît mai departe, pe la porţile câtorvà din colegii universităţii. Iar Charpentier s'a grăbit să scrie, în prefaţa operii sale „Comparaţie între Platon şi Aristoteles", apărută câtevà luni mai târziu (Ianuarie 1573), că Ramus şi-a luat în sfârşit pedeapsa meritată, şi că „toţi oamenii de bine simt" — în urma acestui eveniment — „o bucurie fără seamăn".

Filosoful a rămas astfel în amintirea posterităţii, ca un martir al încercărilor sale de reformă intelectuală. Două veacuri după moartea-i tragică, Voltaire zicea, cu o ironie plină de amărăciune: „Ce frumoase erau

vremurile, când școlarii universității, cari aveau toți barbă și mustăți, au ucis pe Ramus și i-au târît corpul gol și plin de sânge pe la porțile tuturor colegiilor, ca să-și ispășească ideile.... — Acest Ramus era dar un mare ticălos? — Negreșit: scrisese în contra lui Aristot.... [1]).

---

[1]) Voltaire, Mélanges, t. IV, p. 363. (Entretien d'Ariste et d'Acrotal).

VII.

## RAMISMUL ȘI INTINDEREA LUI

Am zis mai sus, că Pierre de la Ramée, desgustat de scolastica medievală, și-a găsit la început calea subt influența dialogurilor lui Platon. Trebue să adăogăm, că această influență nu l-a făcut nicidecum să devină un adept al platonismului. Oricât de mare eră numele cugetătorului antic, Pierre de la Ramée a crezut, în deosebire de alți filosofi ai renașterii, cari nu părăseau o autoritate decât ca să se închine alteia, că e mai bine să și păstreze independența. El însuși ziceà, în cuvintele, pe cari le-am reprodus mai sus: „ceeace-mi plăceà mai ales în dialogurile lui Platon erà spiritul, în care Socrat combăteà părerile greșite, căutând mai întâiu de toate să ridice pe ascultători deasupra simțurilor, prejudecăților și mărturiilor omenești, spre a-i silì să se folosească numai de lumina firească a minții lor și să judece liber, prin ei înșiși“. Ceeace reținuse dar Pierre de la Ramée din cetirea scrierilor lui Platon erà îndemnul către libera cugetare. El însuși se apără în contra celor ce-l acuzau de platonism zicând: „Cinevà scrià acum în urmă, că Ramus propăvăduește metoda lui Platon și condamnă pe aceea a lui Aristot. Acest autor, de altfel învățat și binevoitor, n'a citit logica lui Ramus. Ar fi văzut într'însa, că după el nu există decât o metodă, care a fost a lui Platon și a lui Aristot, cașì a lui Hippocrat și Galen. Această metodă se găsește la Virgil și la

Cicerone, la Homer și la Demostene; ea stăpânește matematica, filosofia, judecata și purtarea tuturor oamenilor, și n'a fost inventată nici de Aristot, nici de Ramus" [1]).

Nicăeri nu se vede mai bine acest spirit de independență, ca în formula în care se condensau par'că toate aspirațiile de emancipare ale renașterii: „nici o autoritate nu e mai presus de rațiune; dimpotrivă, rațiunea trebue să dea autorității temelia și regulele ei" [2]). Acest spirit de independență l a făcut pe Pierre de la Ramée, să caute a întemeià dialectica pe cercetări proprii, lăsând cu totul la oparte tradiția. Toate sforțările sale și le-a îndreptat într'o singură direcție: să descopere acea „metodă naturală", care e comună tuturor oamenilor, lui Platon cași lui Aristot, poeților cași filosofilor, oratorilor cași oamenilor de știință. Descoperirea acestei metode trebue să fie punctul de plecare al logicei. Căci, ca orice știință, logica cuprinde trei părți: natura, arta și exercițiul. Natura, în logică, e facultatea înăscută oamenilor de a raționà; arta e complexul regulelor, pe care trebue să le observăm spre a ne folosì bine de această facultate; iar exercițiul e practicarea intenționată și repetată a acestor regule, spre a le preface în deprinderi. E însă evident, că aceste trei părți se presupun una pe alta: arta presupune natura, iar exercițiul presupune arta. Trebue să studiem mai întâiu modul cum raționează oamenii în mod firesc, ca să descoperim regulele argumentării și trebue să studiem apoi aceste regule, ca să le putem practicà.

Cum vom procedà însă în toate aceste privințe? — Observând „natura". — „Să considerăm printre atâtea

---

[1]) Scholae în artes liberales. Praefatio.

[2]) Scholae mathematicae, l. III, p. 78.

mii de oameni, pe aceia, cari se disting prin îndemânarea și prudența lor naturală, și să presupunem, că au să-și dea părerea în discuția unei afaceri importante: cugetarea lor, ca o oglindă credincioasă, va trebuì să ne dea o icoană neprefăcută a naturii. Să cercetăm dar, ce vor face acești sfătuitori, prin cari natura ne împărtășește învățăturile ei. Mai întâiu, dacă nu mă înșel, vor căutà în tăcere, în mintea lor, vreun motiv, vor inventà vreun argument, care să le dea putința să ne îndemne la întreprinderea ce se discută sau să ne abată dela ea; apoi, când vor fi găsit cevà mulțumitor, își vor exprimà cugetarea, nu la întâmplare, ci cu ordine și metodă; fără să se mărginească la demonstrarea elegantă și puternică a fiecărui punct, vor îmbrățișà întreaga chestiune, coborându-se dela ideea cea mai generală, la casurile particulare pe cari le cuprinde“ [1]).

Desfășurarea naturală a cugetării omenești, când argumentează, se reduce dar la exercițiul a două funcțiuni deosebite: găsirea argumentelor și așezarea lor în ordinea cuvenită. Invențiunea și dispozițiunea vor fi prin urmare cele două părți de căpetenie ale dialecticei ca știință. Pierre de la Ramée ajunge astfel, pe calea cercetărilor „independente“ la aceeași diviziune a logicei, cași Agricola. De altminteri, ideile lui Agricola nu-i erau necunoscute. Iohann Sturm le expusese în cursurile pe cari le ținuse la Paris între 1529 și 1537. Pierre de la Ramée însuși ne-o spune lămurit: „Din timpurile frumoase ale Greciei și ale Romei, Rudolf Agricola a fost cel dântâi, care a regăsit întrebuințarea adevărată a logicei și a invitat tinerimea să caute în poeți și oratori nu numai maeștri de stil și elocvență, ci și modele de argumentare..... Format la școala lui

[1]) Dialecticae partitiones, p. 3.

Agricola, Jean Sturm a introdus cel dintâiu la Paris aceste frumoase şi minunate aplicări ale dialecticei, şi a deşteptat în această academie o ardoare de necrezut pentru arta, a cărei utilitate i-o arătase. In lecţiile acestui maestru am învăţat mai întâiu întrebuinţarea dialecticei, şi de atunci am expus-o tinerimei într'un cu totul alt spirit decât sofiştii" [1]).

Invenţiunea sau găsirea probelor pentru argumentări se face, în dialectica lui Pierre de la Ramée caşi în aceea a lui Agricola, cu ajutorul „locurilor" — „unde residă categoremele", adică motivele de a afirmà sau negà ceva. Aceste locuri sunt în număr de zece: causa, efectul, substanţa, atributul, deosebirea, asemănarea, numele, diviziunea, definiţiunea, mărturia. Aşà bunăoară, se poate dovedì ceva, arătându-se, că e causa necesară a unui efect ştiut, sau efectul inevitabil al unei cause cunoscute, sau substanţa pe care o implică un atribut oarecare, sau atributul esenţial al unei substanţe a cărei existenţă e incontestabilă, — şi aşà mai departe. Numeroase exemple, luate din autorii clasici, din oratorii şi poeţii antichităţii, ilustrează pe larg regulele întrebuinţării acestor „locuri" — sau „genuri universale". Printr'însele, filosoful vrea să deprindă pe cei ce studiează dialectica cu practicarea legilor invenţiunii, — exerciţiu, fără de care nu se poate trage nici un folos din învăţarea lor. Căci „locurile" sau „genurile universale" sunt ca un fel de oglindă, în care omul poate vedeà în mic imaginile generale ale tuturor lucrurilor, dar această oglindă este la început acoperită ca de o brumă care o întunecă, şi trebue frecată şi poleită prin exerciţiu, pentru ca să devină lucioasă şi să poată resfrânge limpede lumea ideilor abstracte [2]).

---

[1]) Scholae in artes liberales. Praefatio.

[2]) „.....quand l'homme aura devant les yeux l'art d'inventer par ces

A doua parte a dialecticei are de scop, să ne arate „căile şi mijloacele de a judecà bine, prin anumite regule de dispoziţie“. Această „dispoziţie“ este, după complexitatea crescândă a raporturilor de dependenţă, de trei feluri : enunţarea, silogismul şi metoda. Prin „enunţare“ înţelege Pierre de la Ramée ceeace numim astăzi proposiţie sau judecată, iar prin „silogism“ deducţiunea mediată, care şi-a păstrat numele, fără nici o schimbare, din antichitate şi până astăzi. In studiul acestor părţi, filosoful francez, cu toate aspiraţiile sale de reformator, urmează foarte deaproape pe Aristoteles. Nouă e numai teoria silogismului compus, care a căpătat la adepţii săi o însemnătate aşà de mare, încât unul din reprezentanţii de mai târziu ai ramismului, din Germania, Rudolf Goclenius, a dat numele său unei forme a polisilogismului.

A treia formă a „dispoziţiei“ am zis, că este „metoda“ — o „îndemânare şi prescurtare a drumului“, potrivit cu care lucrurile sunt aşezate după însemnătatea lor, „primul în locul întâi, al doilea în al doilea, al treilea în al treilea, şi aşà mai departe, în mod consecvent“ [1]). Această metodă e de două feluri: doctrinală şi oportunistă [2]). Cea dintâi constă în a aşezà ideile, în expunere, după gradul lor de evidenţă naturală, cele mai evidente trebuind să iea locul întâi. Cea de-adoua constă în a aşezà ideile după evidenţa

genres universelz, comme quelque mirouër, luy représentant les images universelles et générales de toutes choses, il luy sera beaucoup plus facile par icelles recognoistre les espèces singulières et par conséquence inventer ce qu'il cherchera. Mais il fault par plusieurs exemples, par grand exercice, par long usage forbir et pollir ce mirouër, avant qu'il puisse reluire ny rendre ces images“ Dialectique (1555), pag. 69.

[1]) Dialectique (1555), p. 119, 120.

[2]) Termenii originali sunt: méthode de doctrine et méthode de prudence.

specială, pe care o au, după împrejurări, pentru persoanele cărora se adresează expunerea sau argumentarea. Căci unele lucruri sunt mai evidente pentru unele persoane decât pentru altele, după cultura şi profesiunea lor, după constituţia şi temperamentul lor, după moravurile ţării şi obiceiurile locului în care trăesc, ... etc.

Din aceste două forme ale metodei, cea din urmă n'are decât o importanţă practică. Ca procedare ştiinţifică generală, nu poate fi considerată decât ceadintâi. Ea este adevărata metodă a tuturor ştiinţelor, fiindcă în toate trebue să începem cu ceeace este mai evident şi numai treptat să ajungem la lucrurile mai puţin evidente, cari tocmai din această causă au nevoe să fie dovedite prin argumentare. Ce este însă „mai evident"? — Ceeace este „mai general". Ideile generale, fiind mai simple, sunt mai cunoscute decât obiectele particulare. Aşà bunăoară, ştim cu toţii ce este un om în general, ca fiinţă abstractă, cu cele câtevà caractere ce-i alcătuesc esenţa. Ce este însă fiecare om în parte, cu nenumărata mulţime a caracterelor lui individuale, caractere ce diferă aşà de mult dela un cas particular la altul, aceasta n'o putem ştì de mainainte, cum ştim ce e un om în general, şi rămâne s'o cercetăm în deosebi. Intr'o argumentare aşà dar, putem pornì dela ideea generală a omului, care e cunoscută tuturor celor ce ne ascultă, dar nu dela ideea particulară a vreunui om în deosebi, pe care nu o cunoaşte poate decât cel ce argumentează.

Şi tot aşà e în toate privinţele. Pretutindeni trebue să procedăm dela general la particular, căci aceasta e calea ce duce dela cunoscut la necunoscut. Cu această idee a încercat Pierre de la Ramée să reformeze, din punct de vedere metodologic, toate — sau mai toate — ştiinţele din timpul său. Cu aceasta atingem însă o altă

laturе a ramismului, cea mai importantă poate pentru timpul când a început această mişcare, adică cea pedagogică.

II.

La începutul veacului al XVI-lea, toate ştiinţele, nu numai logica, păstrau încă haina învechită şi incomodă, în care le îmbrăcase scolastica medievală. In ardoarea sa neînfrânată, Pierre de la Ramée a crezut, că nu trebue să se mărginească numai la reformarea logicei, ci să „modernizeze" întregul ciclu al cunoştinţelor omeneşti, spre a le uşurà pe deoparte studiul şi a le grăbì pe de alta progresul. Printr'o contradicţie frecventă însă în timpul renaşterii, filosoful a crezut că trebue să împrumute principiile acestei reforme, cea mai importantă din câte îşi propuneà să facă, tocmai dela acel cugetător al antichităţii pe care îl criticase mai cu asprime, adică dela Aristoteles.

In Analiticele sale, Aristoteles zisese, că o noţiune ştiinţifică, spre a puteà fi considerată ca atare, trebue să îndeplinească trei condiţii; întâi, să fie de o evidenţă perfectă şi universală; al doilea, să fie homogenă, să fie adică în legătură cu obiectul ştiinţei, în domeniul căreia vrea să intre ; şi al treilea, să fie pusă subt o formă generală. Inarmat cu aceste regule, Pierre de la Ramée trece în revistă diferitele ştiinţe cuprinse pe atunci subt denumirea de „arte liberale", spre a le determinà mai deapraope domeniile, eliminând dintr'însele nomolul de abstracţiuni inutile, cu cari le încărcase pedantismul scolastic, şi, odată curăţite şi simplificate, să le dea forma riguroasă a procedării dela cunoscut la necunoscut, adică dela general la particular, potrivit cu preceptele dialecticei sale.

Nu putem urmărì acì toate încercările de acest fel

ale filosofului. Trebue să menţionăm totuşi activitatea sa pe terenul ştiinţelor positive, al matematicei şi al fisicei. Pierre dela Ramée trecea, la Paris, drept cel mai bun matematician al timpului său, şi cărţile sale de aritmetică, geometrie, algebră, au avut numeroase ediţii, nu numai în Franţa, ci şi în streinătate, în Germania şi Olanda mai ales. Ceea ce se admiră în deosebi într'însele, eră ordinea riguroasă şi claritatea desăvârşită a demonstraţiilor. O inovaţie foarte preţuită în geometria ramistă, mai eră aşezarea principiilor lui Euclid în proposiţii şi teoreme, aşezarea ce s'a păstrat până astăzi. Interesul lui Pierre de la Ramée pentru matematică s'a manifestat şi sub o altă formă. In 1568, înainte de a plecà în Germania, a întemeiat la Collège de France o catedră de matematice, înzestrând-o cu un venit anual de 500 livre, sumă ce ar reprezentà astăzi vre'o 5.000 lei, spre a servì de retribuţie profesorului ce ar ocupa-o. Această catedră s'a păstrat la Collège de France, sub numele de „catedra lui Ramus“, peste două veacuri, până la revoluţia cea mare.

Dacă însă Pierre dela Ramée se găseà la largul său în matematică, cu metoda deductivă pe care o propovăduià, nu-l putem lăudà tot atât de mult în Fisică. Intenţiile sale bune se loveau acì de o contradicţie fundamentală. Ceea ce criticà filosoful în Fisica aristotelică, erau necontenitele hipotese, pe cari le făceà cugetătorul antic, spre a-şi puteà explicà fenomenele naturii. Şi nu numai la cei vechi, dar şi la contimporani relevà Pierre de la Ramée acelaş abus. Până şi lui Copernic îi imputà, că n'a căutat să construiască o astronomie lipsită de hipotese. „In zilele noastre, Copernic, astronomul, pe care nu trebue numai să-l comparăm cu cei vechi, ci să-l admirăm în toate privinţele, a reînnoit o hipotesă minunată, care explică

totul prin mișcarea pământului și nu prin mișcarea celorlalte astre. Pentru ce oare Copernic nu s'a silit să construiască o astronomie lipsită de orice hipotesă?[1]).

Filosoful ar fi voit dar o fisică și în genere o știință a naturii, întemeiată pe studiul direct al fenomenelor. El indică chiar și ordinea, în care ar trebuì să se facă acest studiu, ordine pe care o vom găsì mai târziu la Bacon și, mutatis mutandis, la Auguste Comte. „A studià mai întâi cerul, apoi meteorii, apoi mineralele, vegetalele și omul: iacă obiectele unei adevărate fisici (fisica e luată acì în înțelesul antic: știință a naturii în genere). Un asemenea studiu reclamă spirite cu totul libere; căci e așà de vast și de spornic, încât ar fi umplut viețele a zece filosofi ca Aristot, chiar dacă ar fi trăit în acelaș timp“ [2]).

Ceea ce nu înțelegeà însă Pierre de la Ramée erà că studiul direct al fenomenelor naturii presupuneà o altă metodă decât cea deductivă. Procedarea dela general la particular nu-și mai aveà acì aplicarea și calea ce trebuià să se iea erà tocmai cea opusă. Dar momentul nu sosise încă pentru priceperea acestui adevăr. Trebuià să mai treacă o jumătate de veac, în care oamenii de știință, practicând mai mult sau mai puțin conștient această metodă nouă, să ajungă la rezultate cari să se impună atenției tuturor și să ducă astfel la formularea teoretică a inducției, cu Francis Bacon.

## III.

Cu toate acestea ramismul a adus o imensă ușurare în studiul artelor liberale, adică al tuturor științelor ce se învățau pe atunci la universități. Această ușu-

---

[1]) Scholae mathematicae, l. II, p. 47.
[2]) Scholae physicae, l. VIII, sfârșitul.

rare a fost prin ea însăşi un progres. Căci progresul în ştiinţă nu constă numai în descoperirea de adevăruri nouă, ci şi în precizarea, sistematizarea şi adâncirea adevărurilor vechi. Această muncă, deşi mai puţin strălucită, e totuşi indispensabilă, — şi nu arare ori tot ea indică de mai nainte calea inovatorilor, arătându-le unde e nevoe de cercetări mai amănunţite. Dacă dar Pierre de la Ramée n'a adus nimic nou, sau esenţial nou, în logică, nici în celelalte ştiinţe de cari s'a ocupat, activitatea sa n'a fost totuşi zadarnică. Contimporanii i-au simţit adânc valoarea şi încercările sale de reformă s'au întins cu repeziciune peste hotarele Franţei.

Mai întâi în Elveţia şi în Germania, pe cari le visitase, în parte, filosoful însuşi, şi în cari îşi făcuse prieteni personali. La Basel, Berna, Zürich, Lausanne, ramismul erà profesat de învăţaţi ca Thomas Freigius, Theodorus Zwinger, Nunius, Aretius, şi alţii. La Strassburg, Iohann Sturm, fostul profesor dela Paris al lui Pierre de la Ramée, îi răspândeà ideile cu toată abnegaţia unui discipul. Cu aceiaşi stăruinţă propagau „metodele cele nouă" Franz Fabricius, rectorul academiei din Düsseldorf şi David Chytraeus, rectorul academiei din Rostock. Pornind din aceste câtevà centre primitive, ramismul s'a întins în scurtă vreme în toată Germania şi s'a înrădăcinat la mai toate universităţile şi colegiile protestante, ca cele din Altorf, Corbach, Danzig, Goettingen, Helmstädt, Erfurt, Leipzig, Marburg, Hanovra, Hamburg, Lübeck, etc. O diversiune s'a produs însă după câtvà timp la unele din acele şcoli. Pierre de la Ramée, ca protestant francez, erà considerat ca partisan al calvinismului şi domnia ideilor lui jigneà amorul propriu — dacă nu fanatismul — luteranilor. Unii din aceş-

tia au înlocuit dar dialectica ramistă prin logica lui Philipp Melanchton.

IV.

Acest învăţat, al cărui nume adevărat erà Philipp Schwarzerde, s'a născut în 1497 la Bretten, în Pfalz. Studiile şi le-a făcut la universităţile din Heidelberg şi Tübingen. In 1518 a fost numit profesor de limba şi literatura greacă la Wittemberg, unde a luat parte alături de Luther, nu atât la luptele ce s'au dat pentru întemeierea protestantismului, cât mai ales la organizarea lui teoretică. Faţă de teologia, atât de desvoltată a catolicismului, noua confesiune nu se puteà susţineà numai cu ideea reîntoarcerii la formele primitive ale creştinismului. Ii trebuià un corp de dogme, şi o justificare teoretică a lor, adică un fundament teologic. O asemenea construcţie nu erà însă posibilă fără cunoştinţe filosofice, şi Melanchton, care erà mai cult decât Luther, şi-a luat sarcina să caute un punct de plecare potrivit cu protestantismul. Acest punct de plecare l'a găsit în filosofia lui Aristoteles, din care n'a luat ca fond, decât numai ceea ce erà de trebuinţă pentru noua teologie, iar ca formă l'a tratat cu totul altfel decât scolasticii catolici, ca umanist în curent cu noile aspiraţii ale timpului. Nu e locul să urmărim acì genesa acestei filosofii a protestantismului. Ne vom mărginì să relevăm numai faptul, că noua confesiune punând mare preţ pe propovăduirea liberă a învăţăturilor creştine, prin predici, aveà nevoe de ştiinţele ce pregătesc vorbirea frumoasă şi convingătoare. Luther însuşi recomandà partisanilor săi, să cultive logica, retorica şi poetica. Sarcina de a da, şi în această privinţă, manualele trebuincioase, şi-a luat-o Melanchton, şi în 1520 a publicat o primă prelucrare a lo-

gicei aristotelice, sub titlul: «Compendiaria dialectices ratio». De acì a ieşit în 1529, un tractat complet de logică, intitulat: «De dialectica libri quatuor» Ordinea materiilor erà cea din Organon. Analisele logice erau însă simplificate şi expuse într'o limbă clară şi elegantă.

Această direcţie a lui Melanchton, care erà în fond o reacţiune, au urmat'o mulţi din luteranii dela universităţile germane, luându-şi numele de „anti-ramişti" sau „philippişti". Printre aceşti adversari ai ramismului trebue să menţionăm în primul rând pe Nicodem Frischlin, Iacob Schegk şi Philipp Scherb. Luptele ce s'au dat între aceste două tabere dialectice au fost destul de violente şi au dus uneori la măsuri oficiale. Către sfârşitul veacului al XVI-lea şi începutul celui următor, profesarea ramismului a fost oprită de autorităţi, la universităţile din Wittemberg şi Helmstädt. La universitatea din Lipsca o ceartă violentă s'a iscat între profesorul Iohann Cramer şi facultatea de arte, din pricina ideilor sale ramiste. Polemica a durat mai multă vreme, şi nu i s'a putut pune capăt decât prin destituirea lui Cramer, după care a urmat interzicerea formală a profesării ramismului în Saxa.

Spre a scăpà de aceste măsuri represive, ramiştii au recurs la un compromis, combinând logica lui Pierre dela Ramée cu aceea a lui Melanchton. Partizanii acestei direcţii mijlocii se numeau „mixti" — sau philippo-ramişti. Printre reprezentanţii ei mai însemnaţi trebue să menţionăm pe Iohann Heinrich Alstedt, Paul Frisius, Bartholomäus Keckerman şi, mai ales, pe Rudolph Goclenius.

Acest din urmă învăţat, al cărui nume german erà Rudolf Göckel, s'a născut în 1547 la Corbach. Studiile şi le-a făcut la universităţile din Marburg şi Wittemberg. In 1581 a fost numit profesor de fizică, iar în 1589 profesor de logică, etică şi matematică, la fa-

cultatea de arte din Marburg. Adept convins al ramismului, pe care îl susţineà la început fără rezervă, a fost silit cu vremea, să facă concesii opoziţiei luteranilor, şi să se coboare la compromisuri. Scrierile sale logice sunt foarte numeroase. Cea mai însemnată e cea intitulată «Isagoge in Organon Aristotelis» (1598), în care formulează teoria soritului progresiv, numit după el goclenian. Către sfârşitul vieţii înclinà către platonism. In ultima sa scriere „Idea philosophiae platonicae" (1612) susţineà cu atâta căldură principiile acestei filosofii, în cât contimporanii i-au dat numele de noul Platon din Marburg.

## V.

In ţările de jos, ramismul a fost introdus de către Nicolas de Nancel, unul din elevii favoriţi ai lui Pierre dela Ramée şi autorul unei biografii a filosofului [1]). Curentul a început la universitatea din Douai, unde Nancel erà profesor, şi a fost dus mai departe de către Rodolphe Snellius şi de către cunoscutul teolog Jacques Arminius.

In fine, în Anglia, domnia lui Aristoteles erà încă în floare în a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Umanismul, care începuse să prindă rădăcini şi în această ţară, către sfârşitul veacului al XV-lea, lărgise, e drept, cercul cunoştinţelor clasice ale contimporanilor. Filosofia veche începuse să fie mai bine cunoscută şi mai bine înţeleasă, în celelalte direcţii ale ei, dar domnia peripatetismului rămăsese totuş neştirbită. Reforma isgonise, de asemenea, din universităţi car-

[1]) Petri Rami Veromandui, eloquentiae et philosophiae apud Parisios professoris regii, vita, a Nic. Nancelio, Rami discipulo et populari, descripta. Parisiis, apud Cl. Morel, MDCI.

ţile scolasticilor catolici, dar maestrul lor venerat, străvechiul Aristoteles, îşi păstrase locul de onoare în învăţământ. Statutele, pe cari regele Eduard al VI-lea în 1549 şi regina Elisabeta în 1570, le-au dat universităţilor engleze, impuneau categoric peripatetismul ca doctrină oficială [1]).

Voci timide se ridicau, e drept, din timp în timp şi pe alocurea, împotriva acestei tiranii intelectuale, dar adevărata reacţiune n'a început decât numai odată cu importarea ideilor lui Pierre dela Ramée. Cel dintâiu care a adus aceste idei de pe continent, a fost George Buchanan, învăţatul scoţian, care călătorise prin Franţa şi făcuse astfel cunoştinţă cu tendinţele reformatoare ce agitau vieaţa intelectuală a acestei ţări. In 1563, când a fost vorba de reorganizarea universităţii din St. Andrews, Buchanan a propus, ca norme de învăţământ, principiile ramiste. După el, şcolarul său Andrew Melville a profesat la Glascow logica şi matematica după cărţile lui Pierre de la Ramée. Gabriel Harvey a continuat mişcarea la universităţile proprii zis engleze, iar în 1576 Robert Makilmäneus a publicat, la Londra, o ediţie specială a dialecticei lui Pierre de la Ramée.

In contra acestei invasiuni a ramismului s'a ridicat însă Everard Digby, asupra căruia trebue să ne oprim un moment, fiindcă cu el a început o polemică, ce n'a rămas fără influenţă asupra desfăşurării ulterioare a cugetării filosofice engleze—şi în deosebi asupra lui Francis Bacon. Datele, pe cari le posedăm asupra vieţii lui Digby, sunt foarte sumare. S'a născut, pe cât se pare, în 1550. Studiile şi le-a făcut la universitatea din Cambridge, unde s'a impus în scurtă vreme prin

[1]) Cf. J. Freudenthal, Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie, Arch. für Gesch. der Philos.. IV, p. 450 ss.

calitățile sale excepționale, mai ales prin erudiția sa vastă și prin îndemânarea sa neîntrecută în discuții, așà în cât a isbutit să ajungă de timpuriu profesor de logică. Ca atare, s'a distins în deosebi prin violența, cu care a atacat principiile „cele nouă", adică principiile ramiste, și de pe catedră și în scrierile sale. Printre aceste scrieri, trebue să menționăm în deosebi două, una intitulată „De duplici methodo" și alta „Theoria analytica". Cuprinsul lor, din punctul de vedere care ne preocupă, se poate resumà în câtevà cuvinte.

Digby pornește dela ideea, că adevărata știință nu e posibilă decât numai cu ajutorul unei metode sigure și recunoscute de toți. Lipsa unei asemenea metode este causa pentru care, cu tot marele număr de școli și școlari, de învățați și de cărți, știința a făcut așà de puține progrese. Unde să găsim însă o asemenea metodă?

Dacă am posedà cunoștința principiilor generale ce guvernează lumea, cu claritatea desăvârșită cu care trebue să gândească aceste principii divinitatea, am puteà atunci foarte ușor să ne coborâm dela acele principii generale la cunoștința obiectelor particulare, cu ajutorul deducției. Deducția ar fi, în acest caz, singura metodă științifică. Insă principiile generale ce guvernează natura nu stau descoperite dinaintea noastră, așà în cât să le putem vedeà și pipăì, așà cum vedem și pipăim obiectele particulare ce ne înconjură. Aceste obiecte, ca mai apropiate de noi, ne sunt cu mult mai bine cunoscute și prin urmare dela ele trebue să pornim, pentru ca să ajungem, cu ajutorul lor, la cunoștința principilor generale ale naturei. Odată însă aceste principii găsite, ne putem foarte bine coborî, prin deducție, la cunoștința obiectelor particulare, ce ne sunt încă necunoscute.

Adevărata metodă științifică e dar dublă: ea duce

mai întâi dela particular la general, cu ajutorul inducţiei şi apoi dela general la particular, cu ajutorul deducţiei. Aceasta e, propria vorbind, părerea lui Aristoteles, pe care cei ce'l critică cu atâta vehemenţă, ca Pierre de la Ramée şi succesorii săi, nu l'au înţeles destul de bine, sau nu l'au înţeles de loc, — ceea ce, fireşte, nu i-a împedicat să-l batjocorească. „Căci astăzi călcăm în picioare pe bătrânul învăţător şi căutăm alţii noi. Speriaţi de înălţimea pomului, nu ne mai gândim să culegem fructele sănătoase, ce se coc pe vârful lui, ci devorăm fructele verzi sau putrede de pe ramurile căzute,—*immundi ut solent sues*" [1]).

In contra acestor idei ale lui Digby, s'a ridicat, ca să apere ramismul, un elev al său, sir William Temple. Acest învăţat se născuse în 1553 şi îşi făcuse studiile la universitatea din Cambridge, unde a urmat la început direcţia dominantă în învăţământ, plătindu-şi tributul de admiraţie superstiţioasă către marele maestru al peripatetismului oficial. In scurtă vreme însă şi-a dat seamă de slăbiciunile acestei direcţii şi a devenit un adversar neîmpăcat al ei. Polemica sa cu Digby a început cu scrierea, publicată în 1580, „Francisci Mildapetti Navarreni [2]) ad Ever. Digbeium Anglum admonitio, de unica P. Rami methodo". Digby a răspuns la acest atac cu scrierea intitulată: „Everardi Digbei Cantabrigiensis admonitioni Francisci Mildapetti Navarreni responsio" (Lond. 1580). In fine, replica lui William Temple e intitulată: „Pro Mildapetti, de unica methodo defensione contra Diplodophilum [3]) commentatio Gulielmi Tempelli" (Lond.

---

[1]) Theoria analytica. Praefatio.

[2]) Acesta erà pseudonimul pe care şi-l alesese Temple, neîndrăsnind să atace pe faţă pe Digby.

[3]) Aşà numeşte Temple pe Digby „cel căruia îi place metoda dublă".

1581). Această polemică sgomotoasă, care s'a întins şi pe continent, judecând după faptul că broşurile lui W. Temple au fost reeditate câţivà ani mai târziu (în 1584 şi 1589) la Francfurt, se poate resumà, din punct de vedere teoretic, în câtevà cuvinte.

Temple acordă mai întâi lui Digby existenţa celor două metode, dar neagă valoarea ştiinţifică a celei dintâi. E adevărat, zice el, că mintea omenească s'a ridicat la început, prin inducţie, dela obiectele particulare la ideile generale. Aşà au şi luat naştere ştiinţele[1]). Dar această inducţie nu e decât o operaţie premergătoare, operaţie prin care ştiinţele se constituesc. Odată constituite, ştiinţele nu mai cunosc decât deducţia, prin care, coborându-se dela principiile generale stabilite, explică toate casurile particulare ce se ivesc în experienţă. Deducţia e dar adevărata metodă ştiinţifică, şi, ca atare, e unică [2]).

Trebue să relevăm în deosebi, că având o semnificare istorică, faptul, că deosebirile dintre Digby şi Temple sunt foarte mici. Amândoi recunosc, că inducţia singură ne poate duce dela obiectele particulare pe cari le percepem cu simţurile, la ideile generale ce

[1]) „Omnes enim disciplinæ, postquam naturæ per sensum observatio accessisset, ex accurata specialium inductione per subalterna ad generalissimum ascendendo effloruerunt" (Mildap. admon., p. 75). Până şi matematica o socoteşte Temple ca fiind de origine inductivă: „Sic dialectica non est e commentis nata scholasticæ theoriæ, sed ab imitatione excelletissimæ in usu differendi rationis per inductionem derivata. Sic mathesis numerorum et magnitudinis; sic splendor universæ physiologiæ velut e naturæ igniculis inductione specialium ad generale constituendum antegressa emicuit primo et illuxit" (ibid p. 95).

[2]) „Nam aliud est sensus mentisque beneficio ad rem intelligendam pervenire, aliud res intellectas methodo disponere. Neque si acquirendæ cognitionis via in multiplici genere sita sit, idcirco rerum iam cognitarum dispositio in varias ac repugnantes species distinguetur". Pro Mildap· defens., p. 83.

formează temeliile ştiinţelor. Toată discuţia e, dacă această metodă face parte din ştiinţă sau e numai o operaţie premergătoare în constituirea ei. Ca atare discuţia e de ordin secundar şi atârnă de aceea ce se înţelege prin ştiinţă: stabilirea principiilor generale sau aplicarea lor la casurile particulare. Iar recunoaşterea necesităţii de a începe, în orice cas, în studiul naturei, cu inducţia, e un semn prevestitor al apariţiei, foarte apropiate, a lui Francis Bacon.

Spre a stabilì dar precis asemănările şi deosebirile dintre ideile acestui filosof, pe cari le vom studià mai târziu, şi acelea ale predecesorilor săi, pe cari le studiem acum, să vedem mai de aproape ce însemnează inducţia pentru Digby. Să aruncăm mai întâi o privire asupra modului cum înţelege el procesul sufletesc al cunoaşterii fenomenelor. Asupra acestui punct găsim lămuriri suficiente şi interesante în opera sa de căpetenie „Theoria analytica“.

Punctul de plecare al oricărei cunoştinţe este sensaţia. Din obiectele materiale ale lumei pornesc „forme“ sau „imagini“, pe cari simţurile noastre le primesc şi le transmit „fantasiei“. Această facultate păstrează „formele“ sau „imaginele“ înmagazinate, chiar şi atunci când obiectele din cari au purces nu mai sunt de faţă. Din aceste forme sau imagini scoate apoi „raţiunea“, prin abstracţie, noţiunile sau ideile generale. Impresiile produse de obiectele externe asupra simţurilor noastre sunt dar punctul de plecare al întregei noastre cunoştinţe. Fără ele n'am puteà şti nimic, căci, cum zice Aristoteles, sufletul nostru este la început ca o foaie nescrisă. Dacă cunoştinţele ar existà în sufletul nostru dela început, sub forma ideilor înnăscute de cari vorbeşte Platon, atunci oamenii ar trebui să fie toţi învăţaţi din naştere.

De acì nu resultă însă, că sufletul nostru e absolut

pasiv în actul cunoaşterii şi primeşte totul din afară. Căci nici un obiect nu ne poate da ceea ce nu are el însuşi. Obiectele externe nu ne pot da ele singure cunoştinţe, căci ele n'au cunoştinţă. Cunoştinţa nu residă în obiecte, precum nu residă sănătatea în medicamentele pe cari le luăm ca să ne vindecăm de o boală. Trebue o reacţiune a corpului nostru faţă de medicamentele pe cari le absorbim, şi din această reacţiune resultă sănătatea. Tot aşà, din reacţiunea sufletului nostru, faţă de acţiunea obiectelor externe, resultă cunoştinţa. O forţă există dar şi în sufletul nostru, ca şi în obiectele externe: o forţă „naturală" (fisică) într'însele, o forţă „animală" (psihică) în noi înşine.

Cum se manifestează însă această forţă sufletească? Prin cele cinci trepte ale cunoaşterii. Simţurile externe primesc mai întâi „formele" obiectelor; aceasta e prima treaptă. Formele primite de simţuri sunt apoi transmise «fantasiei» care le păstrează şi le reproduce; aceasta e a doua treaptă. In al treilea rând vine „opinia", care schimbă, mai mult sau mai puţin, formele păstrate de fantasie, după disposiţiile noastre subiective. In al patrulea rând vine cugetarea discursivă, care stabileşte relaţiunile „formelor" sau noţiunilor câştigate dintr'însele, şi le pune la încercare adevărul prin raţionament. In sfârşit, a cincea şi cea mai înaltă treaptă o formează „spiritul" care apercepe noţiunea, definitiv lămurită, în toată puritatea şi simplitatea ei(1).

Fiind dată această teorie a cunoştinţei, ce este inducţia pentru Digby? E un fel de deducţie răsturnată,

(1) Aceste cinci trepte ale cunoaşterii pare a le fi luat Digby din cartea lui Reuchlin „de arte cabbalistica", despre care vom vorbì în capitolele următoare. Cele cinci „opifices cognitionum" sunt după Reuchlin: sensus, imaginatio, opinio, discursus, mens.

în care argumentarea se ridică dela conclusie la premise. Judecăţile elementare, ce ni se înfăţişază în experienţă, sunt considerate ca conclusii şi reduse la premisele lor „raţionale“, adică ‚la premisele pe cari le presupun. Acestea sunt şi ele considerate la rândul lor ca conclusii şi reduse la premisele pe cari le implică,— şi aşà mai departe, până la un sistem de axiome, ce nu se mai pot dovedì, dar se pot descompune într'o serie de noţiuni sub şi supraordinate. Suind scara acestor noţiuni, după gradul lor de generalitate, ajungem în sfârşit la noţiunea ultimă, la entitatea supremă, care e isvorul şi temelia întregei noastre cunoştinţe.

Iacă ce înţelege Digby prin ridicarea dela particular la general, pe calea raţionamentului, alături de ridicarea dela particular la general, pe calea abstracţiunii. Cum se vede, nu e vorba aici de inducţie, în înţelesul pe care aveà să-l dea acestui cuvânt Francis Bacon. Dar sentimentul, care a dus pe acest cugetător la formularea „inducţiei adevărate“ — cum ziceà el însuşi, — sentimentul, că trebue să pornim în studiul naturei dela perceperea fenomenelor concrete, nu dela analisa concepţiilor abstacte ale minţii noastre, îl au destul de limpede predecesorii săi Digby şi Temple. Şi acest sentiment e, nu numai un semn prevestitor, ci şi, precum vom vedeà mai departe, o causă determinantă a marei reforme filosofice, care avea să urmeze în curând cu „Instauratio magna“.

VIII.

# EPICUREISMUL

Am urmărit mai sus deșteptarea individualismului, ca atitudine sufletească în fața lumii și a vieții, la începutul timpurilor moderne. In evul mediu omul trăià pierdut în masele sociale, împărtășindu-le soarta și urmându-le schimbările, fără să reflecteze și fără să opună nici o resistență, ca picătura de apă dintr'un val de mare sau ca firul de nisip din dunele pustiilor. Cu vremea, sub influența disolvantă a împrejurărilor istorice din veacul al XIV-lea și al XV-lea, individul a început să se desprindă din blocul social în care erà cufundat și să trăiască o vieață proprie, deosebită de cea comună, dacă nu chiar, uneori, deadreptul opusă ei. Urmările acestei deșteptări a individualismului au fost nenumărate. Pe unele le-am văzut dejà mai sus; acì vom mai cercetà câtevà, din cele ce au contribuit mai cu putere la trezirea curentului filosofic, de care avem să ne ocupăm.

Incepând să trăiască prin sine însuși și pentru sine însuși, omul a simțit nevoia să-și cultive personalitatea, fisică și intelectuală, cu o grije necunoscută până atunci. Desvoltarea normală a corpului, întărirea și mlădierea lui prin exerciții, asigurarea bunei lui stări prin curățenie, încep să devină, ca în antichitate, preocupări de căpetenie în viața cercurilor culte italiene din timpul renașterii. Și dacă „mișcarea", ca factor fisic, nu lipseà nici la celelalte

popoare, din causa condiţiilor încă rudimentare ale traiului, cari obligau pe oameni să umble mult, să călărească mult, fiindcă nu existau alte mijloace de comunicaţie, precum şi să se deprindă cu mânuirea armelor grele ale timpului, — curăţenia, ca manifestare a unei culturi mai rafinate şi a unui mai mare respect al personalităţii proprii, a apărut mai întaiu în Italia. Cu drept cuvânt se lăudau Italienii pe atunci că erau oamenii cei mai curaţi din lume şi batjocoreau pe streini, mai ales pe Germani, pentru nepăsarea lor desăvârşită în această privinţă [1]).

Îmbrăcămintea, care aveà în veacul de mijloc un caracter social foarte pronunţat, întru cât erà determinată pentru fiecare om de clasa din care făceà parte, a luat de asemenea în timpul renaşterii forme individuale, libere şi pline de fantasie, forme menite să deosebească, să pună în evidenţă şi să desăvârşească personalitatea celui ce o purtà. Şi nu erà acì numai vanitatea obicinuită a femeilor şi a bărbaţilor neserioşi. Oameni de mare valoare, din toate punctele de vedere, considerau îmbrăcămintea ca o parte integrantă a personalităţii lor şi îi acordau o atenţie deosebită. Cu drept cuvânt s'a zis, că nicăeri şi niciodată nu s'a pus atâta preţ pe îmbrăcăminte ca în Italia din timpul renaşterii [2]). Au fost chiar momente, când legiuitorii au trebuit să intervină, ca să pună frâu cheltuelilor extraordinare ce se făceau din această pricină. Aşà bunăoară la Veneţia, o lege din 1481 opreà femeile să poarte haine de aur. Asemenea haine, mai ales când erau împodobite cu pietre scumpe, costau sume fabuloase. O haină

---

[1]) Cf. Burckhart—Die Kultur der Renaissance in Italien, II, p. 31—şi Excurs LXXXIV.

[2]) Buckhardt, op. cit., II, 86.

de aur, nu prea încărcată (frugalissime ornata), prețuià până la 4000 ducați, ceeace însemnà în moneda noastră de astăzi vre-o 100.000 lei.

Cadrul imediat al vieții, locuința și lucrurile trebuincioase pentru trai, încearcă de asemenea, în timpul renașterii, prefaceri mari. Zidăriile masive din evul mediu, castelele semețe ale cavalerilor feodali, în cari totul erà menit să mărească tăria și mai nimic să înlesnească și să înfrumusețeze vieața, în cari aerul și lumina pătrundeau deabià prin ferestrele înguste de cetate, în cari mobilele erau rudimentare și rigide, nu mai pot mulțumì nevoile sufletești și trupești ale omului nou. El vreà să se bucure de vieață și își clădește palate somptuoase, în cari totul e întocmit, pe dinafară și pe dinăuntru, spre desfătarea privirilor și îndestularea gusturilor celor mai rafinate. Linii architectonice mai blânde și mai elegante, luate din comorile artei clasice, încep să se desfășure, în orașele italiene, dealungul stradelor frumos pavate sau în mijlocul grădinilor plantate cu îngrijire, ascunzând interioruri de un lux cu atât mai izbitor, cu cât erà mai neobicinuit aiurea. A trebuit să treacă aproape un veac, până când luxul născând al italienilor să pătrundă în Franța, și peste două veacuri până să ajungă în Germania și în Anglia.

Ceeace favorizà mai ales îndreptarea individualismului în această direcție, a înfrumusețării cadrului vieții, erà tradiția antică, pe care o scoteau pretutindeni la iveală umaniștii. In evul mediu, subt apăsarea de plumb a creștinismului, vieața aceasta pământească erà socotită ca un scurt, prea scurt, popas pe drumul veciniciei, și tot prețul ei sta în pregătirea sufletească pentru ceeace aveà să urmeze după moarte. De acì nepăsarea generală pentru tot

ce-ar fi putut să îmbunătăţească, să uşureze şi să înfrumuseţeze traiul. Fireşte, în afară de cercurile călugăreşti, şi adesea nici într'însele, regulele ascetismului creştin nu erau riguros păzite. Dar acest ascetism rămâneà totuşi un ideal necontestat de nimeni, un ideal, către care privirile oamenilor rămâneau îndreptate chiar şi în momentele, în cari se lăsau în voia pornirilor „vinovate" ale naturii. In timpul renaşterii însă, idealul creştin al renunţării se întunecă dinaintea idealului păgân al iubirii de vieaţă, ce răsăreà luminos din scrierile desgropate ale antichităţii. Aceste scrieri le arătau italienilor uimiţi, că pe pământul propriei lor ţări trăiseră altă dată oameni, cari se bucurau de vieaţă fără nici o teamă, cari îi sorbeau plăcerile fără nici o mustrare de cuget şi cari formau totuşi un popor puternic, de o rară energie morală şi de o mare înălţime sufletească, un popor faţă de care ei înşişi, cu tot creştinismul lor, se simţeau mici şi slabi, umilitor de mici şi de slabi, pigmei nevrednici de uriaşii lor străbuni.

Prin această îmbinare a individualismului născând cu idealul păgân al iubirii de vieaţă trebue să ne explicăm unele din caracterele cele mai isbitoare ale culturii renaşterii. Aşà erà bunăoară tendinţa către universalism, în artă şi în ştiinţă. Specialisarea ar fi fost de sigur mai folositoare pe acele vremuri, când toate ramurile de activitate intelectuală erau de abià la început. Ceeace urmăreşte însă individul cult din timpul renaşterii, nu e atât să devină folositor celorlalţi, cât să ştie el însuşi tot ce se poate şti, să guste el însuşi toată plăcerea ce e împreunată cu înţelegerea lucrurilor şi să simtă mândria de a stăpânì singur toate ramurile de activitate intelectuală. Tipul acestor oameni universali erà, în

veacul al XV-lea, cunoscutul umanist Leon-Battista degli Alberti, care înspăimântase pe contimporani prin cunoștințele și talentele sale multiple, ca filolog, matematic, filosof, poet, musicant, architect, pictor, jurist și politician; iar pe deasupra mai erà și un călăreț vestit, un gimnast fără pereche și un mânuitor de frunte al armelor cavalerești. Către sfârșitul veacului al XV-lea și începutul celui următor acești oameni universali se înmulțesc. In fruntea lor stau Lionardo da Vinci, marele artist și profundul cugetător, și Giovani Pico della Mirandolla, care se declarà gata să discute cu oricine „de omni re scibili".

Tot prin această îmbinare a individualismului cu concepția antică a vieții se explică și imoralitatea sau amoralitatea renașterii. Mai toate personalitățile mai însemnate din această perioadă sunt „dincolo de bine și de rău" — iar în masele populare abaterile dela morala tradițională sunt fățișe și așà de numeroase, încât încep a fi privite cu nepăsare, dacă nu chiar cu simpatie. Individul ajunge astfel să opună dreptul său de a se bucurà de vieață tuturor mărginirilor convenționale, civile sau religioase, și ca un adevărat „supra-om" soarbe cu lăcomie toate plăcerile, mai ales pe cele nepermise. Respectul vieții și al drepturilor altuia nu mai e o piedică. Când așà cevà se pune deacurmezișul patimilor deslănțuite ale individului pornit să cucerească toată fericirea ce se poate găsì pe lume, spada, pumnalul și otrava intră numai decât în acțiune, dacă prefăcătoria, înșelăciunea și trădarea nu ajung. Tipul cel mai desăvârșit al acestor triști eroi ai individualismului ni-l înfățișează celebrul Cesare Borgia. In mâinile lui armele pomenite fac nenumărate victime și nu cruță nici chiar pe membrii familiei sale.

Această pornire către fericire, brutală şi sălbatică în unele cercuri, luà, într'altele, forme mai delicate şi mai senine. Tipul, de sigur idealisat, dar cuprinzând totuşi trăsuri reale, ăl acestor forme mai nobile, ni-l descrie Castiglione, în cartea sa „Il Cortigiano“. E poate monumentul literar cel mai delicat, din câte s'au înnălţat în onoarea civilisaţiei italiene din timpul renaşterii. Baldasare Castiglione trăise multă vreme la curtea lui Guidobaldo, ducele din Urbino şi şi-a scris cartea în amintirea zilelor fericite petrecute în mijlocul strălucitei societăţi ce se adunà acolo. Mai toate curţile italiene de pe acele vremuri se distingeau prin gusturile lor rafinate şi prin protecţiunea pe cari o acordau literaţilor şi artiştilor. Cea mai rafinată din toate erà însă, pe la începutul veacului al XVI-lea, aceea a lui Guidobaldo din Urbino. Palatul său, care trecea drept cel mai frumos din Italia, adăpostea o lume de o rară înălţime sufletească. In sălile vaste, îmbrăcate în stofe de mătase şi de aur şi împodobite cu statui antice, se adunau, împreună cu floarea nobleţei italiene, artişti şi literaţi de frunte, ca Bernardo Accolti d'Arezzo, poetul celebru, care erà aşà de admirat, încât, când îşi citeà poesiile în pubic toţi negustorii îşi închideau prăvăliile ca să se ducă să-l asculte, Pietro Bembo, prosatorul cel mai delicat al timpului, Baldasare Castiglione el însuşi, şi alţii. Recepţiunilor pompoase, balurilor pline de coloare şi de poesie, banchetelor fastuoase, le urmau convorbirile intime, în cari invitaţii, strânşi în jurul ducesei Elisabeta, după ce treceau în revistă evenimentele la ordinea zilei, improvisau versuri, povesteau anecdote sau discutau probleme literare, artistice şi filosofice, într'un ton aşà de ales încât se ridicà uneori, ca formă, până la înălţimea dialogurilor

platonice,—mai ales atunci când luà cuvântul Pietro Bembo. O măreţie simplă, o nobleţă discretă, o eleganţă plină de măsură, o curtenie desăvârşită, în vorbe caşi în fapte, domneau în această societate, în care oamenii n'aveau par'că altă preocupare decât să-şi facă unii altora cât mai multă plăcere. Aşà cel puţin ne-o descrie Baldasare Castiglione.

Pe toate căile dar, pe cele mai delicate ca şi pe cele mai josnice, oamenii din timpul renaşterii cautau să se bucure cât mai mult de vieaţă. In literatură această tendinţă şi-a găsit expresia în colecţiile de „Novelle", dela Boccacio până la Bandello şi Firenzuola, şi în nenumăratele poesii ale timpului, mai ales în acelea ale lui Lorenzo de' Medici. Celebră erà bunăoară strofa, plină de parfumul hedonismului antic, din Bacchus şi Ariadne:

Quanto è bella giovinezza
Che si fugge tuttavia!
Chi vuol esser lieto, sia:
Di doman' non c'è certezza.

In cercurile cugetării abstracte, în sfârşit, această tendinţă şi-a găsit expresia în redeşteptarea epicureismului antic. Şi e caracteristic faptul, că cel dintâi şi mai convins representant al acestei direcţii filosofice, în veacul al XV-lea, a fost tocmai cel mai individualist dintre umaniştii italieni, adică Lorenzo della Valle.

## II

O nevoe sălbatecă de independenţă erà trăsura distinctivă a acestei curioase şi contestate personalităţi. Contimporanii îi daseră numele de „Achille al umanismului" din pricina impetuozităţii cu care

se ridică, în polemicile sale, împotriva oamenilor şi ideilor ce nu îi conveneau [1]. Am văzut mai sus, că acest turbulent învăţat îşi făcuse studiile la Roma şi crescuse, sufleteşte, în cercul umaniştilor de frunte de pe atunci, Lionardo Bruni, Giovanni Aurispa, Rinucci, Poggio Bracciolini, Loschi, Panormita şi ceilalţi. Cu nevoia sa de independenţă însă, nevoie care luà uneori forma unui adevărat spirit de contrazicere, şi cu temperamentul său pornit, şi-a făcut în scurtă vreme viaţa imposibilă în lumea acestor învăţaţi. Intr'o scriere a sa, rămasă netipărită, intitulată „Comparaţie între Cicero şi Quintilian" a luat dela început posiţie împotriva ideilor literare dominante ale umaniştilor contimporani. Am văzut mai sus, cu ce admiraţie citeà Petrarca scrierile marelui orator latin. Dela el, această admiraţie se moştenise, neştirbită, la generaţiile următoare şi erà împărtăşită de toţi oamenii culţi. Quintilian erà de asemenea preţuit, dar mai puţin. Lorenzo della Valle îl puneà însă deasupra lui Cicero, atât ca cugetător, cât şi ca stilist. O asemenea părere ar fi discutată astăzi, în linişte, de cei ce n'ar admite-o, dar n'ar supărà pe nimeni. Pe atunci însă simpatiile literare erau aşà de vii, în cât orice le contraziceà, răneà pe cei ce le aveau, ca un atac personal. Şi astfel Lorenzo della Valle a trebuit să plece din Roma, unde, prin certurile pe cari le stârnise, îşi pierduse toţi prietenii. E drept, că la aceste numulţumiri de ordin literar se mai adăogau şi altele. In 1429 ceruse un post de „secretar apostolic", care i se refuzase pe motivul, că nu erà destul de matur. Spre

[1]) Cf. Girolamo Mancini, Vita di Lorenzo Valla, Firenze 1891: Barozzi e Gabbadini, Studi sul Panormita e sul Valla, Firenze 1891; Ferdinando Gabotto, L'epicureismo di Lorenzo Valla, Rivista di Filosofia scientifica, an. 1889, p. 651 ss.

a se răsbună, tânărul umanist a publicat, la adresa cardinalilor ce îi staseră împotrivă, o serie de epigrame, în cari batjocoreà fără rezervă slăbiciunile și vițiile lor. Asemenea lucruri nu se treceau însă ușor cu vederea în Roma papală, și primejdiile ce îl amenințau au fost încă una din causele cari au silit pe Lorenzo della Valle să iea drumul pribegiei.

După ce a petrecut câtvà timp la Piacenza unde îl atrăgeau amintiri — și poate afaceri — de familie, a trecut în 1432 la Pavia, unde a fost numit profesor la universitate. Am văzut dejà, într'un capitol precedent, nemulțumirile pe cari le-au stârnit, la acea universitate, atacurile sale violente împotriva logicei tradiționale. Un scandal și mai mare a produs însă apariția dialogului său „De voluptate", publicat la Pavia, dar scris la Roma, încă din 1429, și în care atacà cu violență morala tradițională.

Autorul presupuneà, la începutul dialogului, că în vara anului 1426 s'au întâlnit odată în cancelaria papală cei patru secretari apostolici, Antonio Loschi, Cencio Romano, Poggio Bracciolini și Melchiore Scrivani, cu Leonardo Bruni d'Arezzo, ambasadorul florentin de pe lângă Sfântul Scaun [1]), cu Antonio Beccadelli, poetul cunoscut mai mult sub numele mai scurt de „il Panormita", cu Antonio Arena, Niccolò Niccoli—și alții. După obicinuitul schimb de salutări

---

[1]) Leonardo Bruni d'Arezzo erà unul din umaniștii de frunte din prima jumătate a veacului al XV-lea. In filosofie și-a câștigat merite însemnate, traducând după originalele grecești câtevà din dialogurile lui Platon și Etica și Politica lui Aristoteles. In opera sa „Isagogicon moralis disciplinae", comparà doctrinele etice ale peripatetismului, stoicismului și epicureismului, pronunțându-se pentru cele două dintâi, din cari luà, ca parte comună, ideea, că scopul vieții este virtutea. Cf. Felice Tocco, L'isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruni Aretino, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VI, p. 157.

şi complimente, pe cari politeţa italiană le cereà pe atunci cât mai călduroase, aceşti umanişti au început să discute împreună, de unele şi de altele. Locul însă nu le păreà potrivit pentru un schimb mai întins de idei, şi, după propunerea lui Leonardo Bruni, s'au întâlnit a doua zi — când erà tocmai o sărbătoare—la un portic de pe muntele Giordano, unde se duceau adesea să se plimbe, pe atunci, locuitorii Romei pontificale. Ambasadorul florentin a început să vorbească de „stricăciunea vremilor", deplângând marea mulţime a celor ce se ţin numai de rău şi mirându-se că sunt din ce în ce mai puţini cei cari îmbrăţişează virtutea. Cu reminiscenţele clasice, cari împodobeau totdeauna discursurile umaniştilor, Leonardo Bruni a fost adus să vorbească şi de Epicur, pe care l-a criticat cu asprime, fiindcă consideră plăcerea ca scop suprem al vieţii. E adevărat, ziceà el, că omul e inclinat în mod firesc către plăceri şi că numai puţinora le e dat, de naşterea, temperamentul şi educaţia lor, să cultive virtutea. Dar de acì nu resultă, că nu trebue să privim cultivarea virtuţii ca un ideal de o supremă nobleţă morală. Virtutea e de esenţă divină şi nu e numai cel mai bun dintre lucruri, ci singurul bine ce există pe lume.

Atunci s'a ridicat Panormita şi şi-a cerut voe să apere causa naturii, dovedind că omul nu poate şi nu trebue să se lipsească de plăceri. In contra tesei stoice a lui Leonardo Bruni se ridică acum un apărător al epicureismului. Apărarea lui Panormita nu cuprindeà însă o expunere sistematică ideilor vechiului filosof grec [2]). O asemenea expunere ar fi

[2]) Pentru o asemenea expunere i-ar fi lipsit autorului şi mijloacele trebuincioase. E probabil, că Lorenzo della Valle nu ştia despre Epicur decât aceea ce citise asupră-i în cărţile lui Cicero. Poema lui Lucreţiu

fost socotită din pricina pedantismului ei didactic, ca nevrednică de umaniștii între cari se desfășoară dialogul. Forma e dar liberă — prea liberă chiar — și argumentările iau adesea întorsături glumețe. Umanistul italian declară dela început, că nu îmbrățișează în totul ideile lui Epicur. Așà bunăoară, părăsind „atomismul causal“ al filosofului grec, admite providența divină, pe care o negà el, și crede, că prin aceasta etica epicureismului devine mult mai logică. Natura nu e, după Lorenzo della Valle, un vârtej orb de atomi, în care totul e întâmplător, în care nimic nu aruncă o rază de inteligență și de finalitate. Natura, după el, e divină; mai mult chiar, e Dumnezeu însuși — „sau aproape“. Cu propriile lui cuvinte: Idem est enim natura quod deus, aut fere idem [1]. De unde conclusia, că tot ce face natura e sfânt, și tot ce e conform cu natura e vrednic de laudă. Cu propriile lui cuvinte: Quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabilemque esse non posse [2].

---

„de rerum natura“ nu pare a-i fi fost cunoscută. Ce e drept, un manuscris cu această poemă fusese descoperit de Poggio Bracciolini încă din 1417 sau 1418 (— nu se știe anume unde). Cuprinsul acestui manuscris nu pare a fi ajuns însă prea curând la cunoștința publică. Max Lehnerdt, într'un studiu recent intitulat „Lucretius in der Renaissance“ (Königsberg, 1904), crede că poema lui Lucrețiu nu erà cunoscută la început nici chiar de umaniștii din cercul lui Poggio Bracciolini, ca Filelfo, Bruni, *Lorenzo della Valle* și ceilalți. Altfel ar fi peste putință de înțeles de ce nu-l menționează nici unul, nicăeri. Lucrul ar fi inexplicabil mai ales fiindcă umaniștilor, în genere, le plăceà să paradeze cu cunoștințele lor asupra antichității clasice. Giovanni Pontano, la Neapole, Angelo Poliziano, la Florența și Andrea Navagero, la Veneția, sunt cei dintâi cari au început să răspândească cunoștința poemei lui Lucrețiu.

[1]) Opera, ed. Basileae, p. 909. In această ediție dialogul „de voluptate“ ocupă paginele 896—999.

[2]) Opera, ed. cit., p. 906.

Dela acest panteism, trecerea la etica epicureismului erà foarte uşoară, mult mai uşoară decât dela mecanismul lui Epicur. Dacă natura e divină, dacă tot ce face şi ce vrea ea e sfânt; atunci suntem datori să ne conformăm întru toate cu poruncile şi îndemnurile ei. Natura însă, întrucât ne vorbeşte prin înclinările înnăscute ale corpului şi sufletului nostru, ne împinge să căutăm, în tot ce facem, plăcerea. Aceasta trebue să fie prin urmare regula supremă a purtării noastre. Dacă „bine" e, din punct de vedere etic, să ne conformăm cu natura, atunci binele adevărat, supremul bine, e plăcerea. De unde şi titlul „de voluptate ac de vero bono", a cărui lămurire mai de aproape ni se dă încă din introducere: „Quid tu, ille inquiet, aisne voluptatem esse verum bonum? Ego vero aio atque affirmo: et ita affirmo ut nihil aliud praeter hanc bonum esse contendam".

Stoicii zic însă, că supremul bine constă în ceeace interpretul latin al doctrinei lor, adică Cicero, numeà „honestas". Prin acest cuvânt înţelegeà filosoful roman, atât de iubit de umanişti, complexul virtuţilor ce-şi au valoarea în ele înşile, independent de efectele lor. Cum zice Lorenzo della Vale însuşi: Honestas est, ut vos definitis, bonum cujus ratio ex virtutibus constat, non propter aliud, sed propter se ipsum expetendum... vel, ut Cicero ait, honestum intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per ipsum possit iure laudari"[1]). E însă adevărat, că virtuţile îşi au scopul în ele înşile? Să examinăm câtevà din cele propovăduite de stoici, ca cumpătarea, dreptatea, prudenţa... etc. Cumpătarea constă în a renunţà la o plăcere presentă, fie spre a ne pu-

[1]) Opera, ed cit., p. 912.

teà bucurà mai târziu de o altă plăcere mai mare, fie spre a ne puteà bucurà mai mult timp de aceiași plăcere, întru cât, dacă am gusta-o necontenit și fără măsură, și-ar pierde prea curând farmecul. Dreptatea constă în a ne asigurà respectul și simpatia oamenilor, dându-le tuturor ce li se cuvine. Prudența constă în a ocolì din vreme tot ce ar puteà să ne facă rău, în vorbă sau în faptă, — și așà mai departe. Pretutindeni dar virtuțile sunt puse în serviciul plăcerii și numai ca atare sunt practicate. Aceasta ar trebuì s'o mărturisească toți cei ce se zic virtuoși, dacă, în loc să-și dea aerul că sunt oameni extraordinari, înțeleși cu divinitatea sau înrudiți cu ea, ar preferà să fie simpli și sinceri. Plăcerea nu e dar printre virtuți ca o femee stricată printre matroane cinstite și mândre, ci din potrivă, ca o stăpână printre slugi ascultătoare și supuse. Caci plăcerea se servește de virtuți, de fiecare înparte și de toate împreună, ca de un adevarat instrument și a trebuit sa vină ascetismul creștin, ca să întunece acest raport așà de simplu și de natural.

Ajuns acì, Lorenzo della Valle, simte nevoia să definească mai de aproape plăcerea. Ea e raportul dintre un „bun exterior" și un „bun interior" Un bun exterior e de pildă sănătatea. Cui i-ar trece prin minte sá susțină că sănătatea e un rău? Insă, sănătatea presupune, că toate părțile corpului sunt proporționate cu funcțiunile lor și le îndeplinesc fără sforțare. Această armonie a părților corpului și această ușurință a mișcărilor constituesc frumusețea și grația. Acestea sunt dar de asemenea bunuri exterioare.

Bunuri „interioare" sunt, dimpotrivă, sensațiile, sau trecând dela efect la causă, simțurile, prin care ne bucurăm de bunurile din afară. Simțul văzului,

de pildă, ne permite să gustăm frumuseţile naturii şi ale semenilor noştri; simţul auzului ne dă putinţa să înţelegem armoniile naturii, musica şi poesia; şi aşà mai departe. Fără aceste simţuri ale noastre, natura ar puteà să fie şi mai frumoasă, şi mai bogată decât este, şi nu ne-ar puteà produce nici o plăcere, fiindcă n'am aveà cum să ne bucurăm de ea. Simţurile sunt dar adevărate bunuri, sunt bunuri mult mai preţioase decât cele exterioare, şi, fiindcă aparţin sufletului nostru, trebue să le numim bunuri interioare.

Plăcerea nu e deci decât raportul dintre un bun exterior şi un bun interior, e cu alte cuvinte o stare sufletească ce resultă din colaborarea unui simţ al nostru cu un obiect al lumii din afară. Această stare o defineşte Lorenzo della Valle, o mişcare veselă a sufletului şi o bucurare suavă a corpului [1]).

Trecând apoi la studiul condiţiilor, de cari atârnă durata şi intensitatea plăcerii, Lorenzo della Valle declară, că cea mai însemnată din aceste condiţii e „variaţia“. Când aceleaşi obiecte externe se oferă necontenit simţurilor noastre, puterea lor de acţiune scade, şi plăcerea se micşorează. Dimpotrivă, noutatea obiectelor externe exaltează puterea lor şi măreşte plăcerea. Să luăm bunăoară cele trei simţuri de căpetenie, gustul, tactul şi văzul, de cari atârnă cele două mari categorii de plăceri ale vieţii, cele cari asigură conservarea individului şi propagarea

---

[1]) Voluptas est bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum. Quod pene voluit Epicurus, quam Graeci ἡδονὴν vocant. Nam, ut inquit Cicero, nullum verbum inveniri potest, quod magis idem declaret latine quod graece ἡδονή, quam „voluptas“. Huic verbo omnes, qui ubique sunt, qui latine sciunt, duas res subjiciunt, laetam in animo commotionem, suavem jucunditatem in corpore“ — Op. cit., p. 912.

speciei, adică plăcerile mâncării și băuturii și plăcerile amorului. Dacă ni s'ar pune în fiecare zi pe masă aceleaşi bucate, am pierde în cele din urmă pofta de mâncare. De aci importanța pe care a luat-o arta culinară, adică arta de a varià gustul și înfățișarea alimentelor prin fel de fel de meșteșuguri. Această artă nu e o zădărnicie vrednică de disprețuit, precum zic unii și alții, precum zic printre filosofi, stoicii și cinicii. Căci mâncarea și băutura sunt condițiile de căpetenie ale vieții. Fiind însă temeliile vieții, putem adăogà că sunt în acelaș timp și temeliile oricărei plăceri. Mai mult chiar, rafinarea acestor plăceri e semnul distinctiv al rafinării sufletești. Animalele bunăoară mănâncă totdeauna aceleași lucruri și nu se desgustează nici odată, iar ca băutură nu cunosc decât apa. Am puteà zice dar, că ceeace deosebește pe oameni de animale, e cuvântul și vinul. Bacchus e prin urmare zeul, care garantează nobleța sufletească a omului și merită, ca atare, să-i cântăm imnuri de laudă.

Tot această nevoe de variație explică și abaterile sexuale, adulterul, incestul..., etc. Ele nu sunt abateri decât din punctul de vedere al moralei tradiționale; privite în ele însile sunt conforme cu natura. Și aci se vede, ce mare bine ar fi fost pentru omenire comunismul în vieața sexuală. Un asemenea principiu ar fi înlăturat multe rele. Ar fi luat oare naștere răsboiul troian, dacă Paris ar fi putut aveà pe Elena fără s'o răpească? — Spre a nu merge totuși prea departe în această direcție, Lorenzo della Valle se grăbește să adauge, că restrângerea libertății sexuale, așà cum o hotărăsc legile în vigoare, își are și ea foloasele sale, întru cât împiedicând excesele, păstrează omului mai multă vreme putința de a se bucurà de plăcerile de acest fel. De aceeaș

natură sunt prudenţa şi cumpătarea faţă de plăcerile gastronomice; rolul lor e să ocolească urmările rele, pe cari le-ar puteà aveà abusurile. Iar aceste observări îi permit filosofului să ilustreze încă odată principiul stabilit mai sus, că virtuţile nu sunt altcevà decât „roabele" plăcerii.

Pornind dela această conclusie, şi spre a sfârşì discursul său cu un omagiu la adresa stoicilor pe cari îi combătuse, Panormita zice, că nu vrea să facă atâtor bărbaţi luminaţi, cari au propovăduit stoicismul, ofensa de a propune suprimarea cuvântului onestitate. Ci va zice numai, că onestitatea e „genul", ale cărui „specii" sunt virtuţile; iar virtuţile n'au alt scop decât utilitatea şi prin urmare plăcerea. Căci plăcerea este şi rămâne scopul ultim al vieţii. E prin urmare onest cine lucrează aşà, în cât să prefere plăcerile mai mari celor mai mici şi neplăcerile mai mici celor mai mari, şi neonest cine nu ţine seamă de această regulă [1]).

In fine, în partea a treia a lucrării sale, Lorenzo della Valle pune pe Niccolò Niccoli să critice părerile lui Leonardo Bruni şi ale lui Panormita, din punctul de vedere al moralei creştine. Mai întâiu, zice el, nici una din aceste păreri nu se poate susţineà, fiindcă amândouă sunt excesive şi unilaterale. Dacă virtutea este fără îndoială bună, ea nu formează totuşi, singură, întreaga categorie a lucrurilor bune. Şi plăcerea e bună, şi proba e uşoară. Orice lucru bun

[1]) „Tribuamus autem hunc honorem summis viris, inter quos nostros stoicos reponimus, ne nomen honesti, quod praestantissimi quique auctores in coelum usque sustulerunt, exterminatum et extinctum esse videatur. Dicimus itaque honestum idem esse genere, quod virtutes specie, quae virtutes ad finem utilitatis referuntur. Igitur ii honeste agent, qui maiora commoda minoribus, minora incommoda maioribus anteponent, in quo notitia maiorum et minorum necessaria est; inhoneste vero qui haec praepostera facient", Op. cit., p. 962.

se judecă şi se proclamă ca atare prin oposiţie cu un rău corelativ. Contrariul plăcerii e durerea. Durerea însă e rea; până şi animalele, în cari natura vorbeşte neprefăcută şi neîntunecată de nici o idee preconcepută, fug de durere, ca de foame şi de sete. Prin urmare plăcerea e bună şi stoicii se înşeală, când afirmă că virtutea singură merită acest calificativ. Epicureii se înşeală însă de asemenea, când susţin că plăcerea singură e bună prin ea însăşi, iar virtutea nu e decât un instrument al ei. O asemenea concepţie e josnică, şi dacă cei vechi, cari trăiau sub influenţa păgânismului materialist, puteau s'o admită, creştinii, luminaţi de învăţăturile sfintei scripturi, trebue s'o respingă.

Şi virtutea şi plăcerea sunt deci bune, dar trebue să le înţelegem altfel decât stoicii şi epicureii. Virtutea nu e bună prin ea însăşi, şi nu trebue cultivată pentru ea însăşi precum susţin stoicii. E acì o vanitate etică, tot aşà de rea ca toate celelalte vanităţi. Cine vrea să fie virtuos, numai pentru ca să fie şi să se poată lăudà că este, face ca fariseii cari păzeau învăţăturile legii numai pentruca să se poată mândrì cu sfinţenia lor. Creştinul adevărat trebue să cultive virtutea pentruca să placă lui Dumnezeu şi să intre în împărăţia cerurilor. Pe această cale, când o urmează cu stăruinţă, poate ajunge omul la cea mai mare fericire ce există, adică la „beatitudinea" din vieaţa de apoi. Putem dar zice cu epicureii, că supremul bine este plăcerea, dar trebue să adăogăm, că binele suprem, aşà înţeles, există în cer, nu pe pământ. In vieaţa aceasta pământească, binele suprem este, cum zic stoicii, virtutea, dar ca atare virtutea constă numai în iubirea lui Dumnezeu.

Această a treia parte a operei lui Lorenzo della

Valle are un rol curios. Cine ar lua-o *ad litteram* ar puteà crede, că ea formează conclusia întregei lucrări—și s'ar înșelà. Ea nu e decât o mască. După ce a studiat stoicismul, ca punct de plecare, după ce a desvoltat pe larg și cu o visibilă predilecție principiile epicureismului, Lorenzo della Valle găsește prudent să facă și apologia eticei creștine, pentruca să se poată apărà, la nevoe, în contra celor ce l-ar atacà, ca propovăduitor al unor doctrine primejdioase. Această apologie e însă, pe de o parte, rece și silită, iar pe de alta are o nuanță utilitaristă așà de pronunțată, în cât poate privită ca o confirmare a epicureismului. In adevăr, după morala creștină, supremul bine, în vieața pământeassă, e virtutea, în înțelesul pe care l-am văzut adineauri. Insă virtutea nu trebue practicată pentru ea însăși, ci în vederea vieții viitoare, ca să fim admiși în împărăția cerurilor, unde domnește cea mai mare fericire ce-i este dat omului să guste. Scopul ultim al conduitei omenești rămâne dar tot plăcerea, însă nu plăcerea relativă și trecătoare din vieața pământească, pe care trebue s'o disprețuim, ci plăcerea absolută și eternă din vieața de apoi, singura la care trebue să ne gândim pururea.

## III.

Contimporanii lui Lorenzo della Valle nu s'au înșelat dar, când au văzut în dialogul „De voluptate" o reînviere a epicureismului antic, —a acelei doctrine ce erà considerată încă la începutul renașterii, sub influența tradițiilor medievale, ca un simbol al incredulității și ca o quintesență a tot ce erà rău și josnic în concepția păgână a vieții. Câtă groază inspirà, ca atare, epicureismul, ne-o poate arătà o afirmare a lui Giovanni Villani, cronicarul florentin

din veacul al XIV-lea, care ziceà, că marile incendii ce au bântuit Florenţa în 1115 şi 1117 au fost o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele locuitorilor ei, — între altele pentru „secta cea nelegiuită şi desfrânată a epicureilor [1]". Iar Dante, în Infernul său, puneà pe epicurei printre ceilalţi heretici blestemaţi de Biserică, a căror pedeapsă erà să se svârcolească vecinic, pe „câmpul flăcărilor" în cosciugurile lor întredeschise [2]).

Nu e dar de mirare, că apariţia dialogului „de voluptate" a stârnit o adevărată furtună. Lorenzo della Valle a trebuit să părăsească Pavia şi a rătăcit câtvà timp fără ţintă hotărîtă, prin nordul Italiei. La Milano a încercat, în 1433, să dea dialogului său o formă mai blândă, lăsând însă neatinse principiile epicureismului [3]). A trecut apoi prin Genua, Mantua, Ferrara, fără să se poată fixa nicăeri, până când împrejurările l-au pus în contact cu Alfonso, regele din Neapole, care l-a angajat ca secretar şi la curtea căruia şi-a petrecut mai tot restul vieţii.

Cultul clasicismului nu erà de loc rar la curţile principilor italieni, mai ales fiindcă erà foarte la modă. La curtea lui Alfonso, însă, acest cult aveà o sinceritate şi o vioiciune, cari ne explică, între altele, extraordinara libertate de gândire şi de cuvânt a umaniştilor neapolitani. „Aragonesul" — cum i se ziceà mai pe scurt regelui — erà un mare admirator al antichităţii. Această admiraţie erà aşà de adâncă şi de neprefăcută, în cât nu-l părăseà nici chiar pe câmpul de răsboiu. Aşà bunăoară în 1435,

---

[1]) Opere, IV, 29 şi VI, 46. Cf. Burckhardt, op. cit., II, p. 222.

[2]) Cântul al 9-lea şi al 10-lea.

[3]) In ediţia operelor filosofului, citată mai sus, nu se găseşte decât prima redacţie a dialogului „de voluptate". Redacţia a doua se găseşte într'o altă ediţie mai rară, apărută la Louvain în 1483, sub titlul „de vero bono".

pe când asedià Gaeta, în mijlocul grijilor de tot felul ale unei campanii primejdioase, n'a uitat să oprească pe soldaţi să iea, pentru nevoile luptei, pietre din ruinele vilei lui Cicero, cari se aflau în apropiere. Iar seara, când se retrăgeà în cortul său, puneà să i se citească, regulat, comentariile lui Caesar. In timp de pace însă, preferinţele sale se îndreptau mai mult către filosofie. Incă de pe vremea când se aflà în Spania, stase în corespondenţă cu Lionardo Bruni şi căutase să-şi procure printr'însul o traducere bună a operelor lui Aristoteles. La Neapole, curtea sa erà plină de umanişti, cari n'aveau numai, ca aiurea, rolul să-i dea, prin simpla lor prezenţă, un oarecare lustru literar. Regele îi adunà regulat în jurul său, în şedinţe, dela cari curtesanii obicinuiţi erau excluşi, şi îi puneà să-i citească din autorii vechi şi să discute asupra înţelesului lor. Aceste şedinţe se ţineau de regulă în biblioteca palatului; regele aveà obiceiul să iea loc la o fereastră, de pe care se deschideà o vedere splendidă asupra golfului de Neapole şi asupra Vesuviului. Chestiuni literare, istorice, filosofice, teologice, formau obiectul acestor discuţii, la cari Alfonso luà parte activă şi în timpul cărora domneà cea mai mare libertate şi familiaritate. Regele ţineà, ca învăţaţii să-l considere ca egal, şi îi plăceà să-i servească cu mâna sa, oferindu-le fructe şi băuturi răcoritoare. Cu drept cuvânt s'a zis, că nicăeri în Italia, nici chiar în statele republicane, nu puteau literaţii să lucreze cu atâta libertate şi lipsă de griji, ca sub egida acestui suveran, care îi apărà chiar şi de braţul inchiziţiei romane şi de fanatismul călugărilor [1]).

Această atmosferă i-a permis lui Lorenzo della

[1]) Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums, I, 460.

Valle să se stabilească, în fine, la Neapole, unde, profitând de protecţiunea regelui şi de libertatea ce i se acordă, a început o nouă serie de polemice, şi mai violente decât cele de până acum. Unele dintr'însele au un caracter strict istoric şi filologic. Aşà a fost celebra sa critică a dreptului papilor de a stăpânì Roma şi Italia, în scrierea intitulată „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio", apărut în 1440. In cursul studiilor sale asupra isvoarelor dreptului canonic, Lorenzo della Valle a fost adus să cerceteze mai de aproape pasagiul din decretul lui Gratian, prin care împăratul Constantin dăruia papei Silvestru, fiindcă îl botezase, pe lângă palatul său din Roma, oraşul însuşi, Italia întreagă şi întregul imperiu de apus. Barbaria limbei în care erà scris şi care nu se potriveà cu veacul lui Constantin, precum şi numeroasele greşeli de fapt şi contraziceri, l-au făcut pe umanistul italian să se îndoiască de autenticitatea acestui pasagiu, şi, după studii mai îndelungate, a încercat să demonstreze, că el a trebuit să fie ticluit de vreun călugăr ignorant din evul mediu. Şi Nicolaus Cusanus, filosoful de care vom vorbì mai jos, avusese îndoeli de această natură şi le arătase făţiş la conciliul din Basel. Dar meritul unei demonstraţii filologice şi istorice îi rămâne lui Lorenzo della Valle. Caracterul polemic, foarte violent, al scrierii de care vorbim, se explică prin faptul, că ea a servit şi ca armă, în lupta politică dintre regele Alfonso şi papa Eugen al IV-lea, luptă care erà pe atunci (1440) în toiul ei.

Dialogul „de professione religiosorum", rămas mai multă vreme inedit, [1]) poate fi considerat ca o

[1]) A fost publicat de cunoscutul filolog J. Vahlen în 1869, împreună cu alte două lucrări ale filosofului, sub titlul „Laurentii Vallae opuscula tria".

aplicare a principiilor epicureismului. Un călugăr se lăudase faţă de Lorenzo della Valle, că chiar dacă ar duce aceeaşi vieaţă ca un laic, tot ar fi mai bine răsplătit după moarte, din pricina profesiunii sale desinteresate, care constă în a se rugà pentru binele altora. Filosoful îi răspunde, că viaţa călugărilor e, în principiu, mai rea decât a laicilor, fiindcă e sau nefirească sau nelegiuită. Castitatea, pe care călugării sunt datori s'o păzească, e o crimă contra naturii, iar cei ce se abat dela această datorie comit o crimă contra religiei, întru cât îşi calcă jurământul. Indemnurile naturii trebuesc respectate şi ar fi mult mai bine, ca preoţii şi călugării să fie însuraţi, decât să vatăme maestatea bisericii, umblând pe căi nepermise [1]). Din această causă, mănăstirile, departe de a fi locaşuri de viaţă ideală, se pot comparà cu „asilul lui Romulus" întru cât ceeace se adună într'însele e pur şi simplu ... drojdia omenirei.

In fine, în dialogul asupra libertăţii voinţei, Lorenzo della Valle reià vechea problemă a raportului dintre predestinaţie şi responsabilitatea morală. Dacă Dumnezeu e a tot ştiutor şi cunoaşte mai dinainte faptele oamenilor, atunci, aceste fapte sunt predeterminate, şi, neputând să nu se întâmple, nu sunt libere. Dacă însă oamenii nu pot să nu facă faptele pe cari le fac, dacă cu alte cuvinte nu sunt liberi în hotărîrile lor, atunci, ce devine responsabilitatea lor morală? Boethius, dela ideile căruia porneşte dialogul, căutase deslegarea acestei probleme în natura inteligenţei divine, care nu e supusă legii timpului, în care trecutul şi viitorul se confundă într'un

[1]) „Utinam, utinam episcopi, presbyteri, diaconi essent unius uxoris viri et non potius, venia sit dicto, non unius scorti amatores". De professione religiosorum dialogus, în Vahlen, Vallae opuscula, p. 127.

vecinic present. In acest înţeles, Dumnezeu ştie tot, dar nimic nu e predeterminat, adică nimic nu e hotărît „mai dinainte“, — un asemenea termen neavând sens când e vorba de inteligenţa divină. Lorenzo della Valle caută deslegarea problemei în deosebirea dintre inteligenţa şi voinţa divină. Cunoştinţa nu e acţiune şi nu implică nici dorinţa, nici voinţa. Dumnezeu poate prin urmare să ştie mai dinainte faptele oamenilor, dar să nu le dorească şi să nu le voiască, aşà în cât oamenii rămân liberi să le facă sau nu. Acì se ridică însă o întrebare foarte gravă. Dacă Dumnezeu ştie mai dinainte faptele oamenilor, atunci ştie mai dinainte când au să facă rău, şi dacă nu doreşte, nici nu voeşte să-i împiedice, nu mai are dreptul să-i pedepsească. Ce rol are dar răul în planul creaţiunii? E oare o putere independentă, care mărgineşte atotputernicia creatorului? La aceste întrebări, zice Lorenzo della Valle filosofia nu poate să răspundă; să le lăsăm dar pe seama „luminilor credinţei“ [1]).

Aceste atacuri nu puteau, fireşte, să nu producă nemulţumiri mari în cercurile bisericeşti. Cât timp însă regele Alfonso fusese în luptă cu papa Eugen al IV-lea, iar acesta însuşi fusese încurcat în certuri intestine cu conciliul din Basel, călugării n'au avut curajul să atace, la rândul lor, pe Lorenzo della Valle. Mai târziu, când lucrurile s'au limpezit, când schisma din sânul bisericii catolice a încetat şi regele din Neapole a devenit aliatul papei dela Roma (1443), inchisiţia a crezut că poate, în sfârşit, să in-

[1]) E locul să relevăm acì, în treacăt, influenţa pe care a avut-o acest dialog al lui Lorenzo della Valle asupra lui Leibniz, care l'a admis în parte în Teodiceea sa, adăogându-i o continuare proprie (cf. Théodicée, Part. III, §§ 405—412; în ediţia completă a operelor lui Leibniz de I. E. Erdmann, p. 620 ss.).

tervină. Prilejul i l-a dat o discuţie a filosofului cu un călugăr din ordinul minoriţilor observaţiei, Fra Antonio da Bitonto, care predicà la Neapole, în postul paştilor din 1444, cu un succes extraordinar. Lorenzo della Valle s'a dus şi el să-l asculte şi fiindcă predicatorul afirmase, că simbolul credinţei sau „crezul“ — cum îi zicem noi în biserica noastră ortodoxă — a fost compus de cei 12 apostoli, fiecare redactând câte un articol, i-a făcut o visită acasă, cerându-i să-i dovedească această afirmare. Părerea filosofului erà, că simbolul credinţei a fost alcătuit de conciliul din Niceea. In timpul discuţiei ce s'a produs, s'au schimbat de ambele părţi cuvinte violente, şi, ca să-şi răsbune, Fra Antonio şi-a atacat adversarul câteva zile de-a rândul de pe amvonul bisericii unde predicà, aţâţând masele populare împotriva lui. Temându-se de turburări de stradă, regele Alfonso a intervenit şi a poruncit călugărului să se astâmpere. Nemulţumit însă cu atât, Lorenzo della Valle a organisat o discuţie publică în catedrala oraşului, ca să respingă atacurile predicatorului şi să arate tuturor origina adevărată a simbolului credinţei. Prevăzând însă noui scandaluri şi, poate, o revoltă a maselor înfierbântate de călugări, regele, care erà bolnav în pat, a cerut amânarea discuţiei, pretextând că ar fi dorit să asiste şi el. Luând această intervenire ca o victorie a sa, filosoful a lipit pe uşile bisericei versurile:

Rex pacis, miserans sternendas Marte phalanges
Victoris cupidum continuit gladium.

Această îndrăsneală a înfuriat şi mai rău cercurile bisericeşti şi le-a hotărît să înceapă un proces în regulă, ascunzându-l sub masca discuţiei dorite de adversarul lor. Lorenzo della Valle a fost dar invitat

să poftească la catedrală. Când s'a presentat însă, s'a găsit în fața unui tribunal inchisitorial constituit după toate regulele și care a început să-i ia interogatoriul. La întrebarea, ce păreri are asupra simbolului credinței, filosoful a răspuns, că îl socotește redactat de conciliul din Niceea și a adăogat, că e gata s'o dovedească. Inchisitorul i-a replicat, că această părere e o heresie, și că n'a fost chemat înaintea sfântului tribunal ca s'o dovedească, ci ca să abjure. Atunci acusatul s'a inclinat ironic și a declarat, că împărtășește în această privință părerile sfintei biserici. Printre alte capete de acusație se găseau și unele puncte din „Dialecticae disputationes". Cercetat asupra lor, filosoful a răspuns, că deși sfânta biserică nu se pricepe la lucrurile acestea, are totuși asupra dialecticei aceleași păreri ca sfânta biserică. In asemenea condiții interogatoriul nu puteà duce la nici un resultat. Inchisitorul a cerut atunci ca acusatul să abjure, în bloc, toate heresiile sale, pentru ca să-l silească să refuse și să-l poată astfel condamnà la moarte. Lorenzo della Valle a evitat însă răspunsul așteptat, contestând competința tribunalului inchisitorial de a se ocupà de casul său, iar la eșirea din biserică a ocărît strașnic pe călugări, în fața lumei adunate. Regele a fost astfel silit să intervină din nou, chemând la sine pe inchisitori, poruncindu-le cu asprime să se astâmpere, și prevenindu-i, că nu va permite nici odată ca inchisiția să plictisească, în regatul său, pe învățați.

Restul vieții lui Lorenzo della Valle n'a fost mai liniștit. Numeroase polemici, al căror caracter, mai mult literar, ne împiedecă să le cercetăm acì, au turburat ultimii ani ai acestui om, al cărui rol a fost, până la sfârșit (1457), să lupte spre a liberà cugetarea timpului său de sub jugul autorităților tradiționale.

## IV.

Câtevà cuvinte încă, spre a deosebì epicureismul renaşterii de cel antic. Cel dintâiu e filosofia unei lumi tinere, a barbarilor de abià deşteptaţi la binefacerile civilisaţiei şi cari, sorbind cu lăcomie toate plăcerile ei, caută o justificare teoretică a nevoii lor violente de a se bucurà de vieaţă. Cel din urmă e filosofia unei lumi îmbătrânite, a grecilor ajunşi de mult pe culmile unei civilisaţii rafinate, şi cari, constatând cu tristeţe, că această civilisaţie singură, cu toate foloasele ei, nu-i scuteşte de suferinţele ce întunecă vieaţa, îşi caută scăparea într'o formulă etică de renunţare măsurată şi de alegere prudentă a căilor fericirii. In adevăr, la Lorenzo della Valle nu găsim, sub firma epicureismului, decât un hedonism aproape identic cu acela al şcoalei cyrenaice. Etica lui Epicur erà însă, mai presus de toate, o etică a libertăţii. Altfel cum s'ar mai fi deosebit de aceea a lui Aristipp, care propovăduià de asemenea plăcerea, ca unic scop al vieţii?

E acì un punct, asupra căruia trebue să ne oprim un moment, spre a desăvârşì caracterisarea curentului filosofic pe care îl studiem. Aristipp, întemeietorul şcoalei cyrenaice, susţineà, că, scopul unic al vieţii fiind plăcerea, omul trebue să caute să se bucure, cât mai mult, de toate situaţiile, în cari întâmplător l'ar pune împrejurările. O asemenea concepţie erà însă foarte anevoe de tradus în practică. Ii trebuià pentru aceasta adeptului şcoalei cyrenaice un temperament special şi foarte rar,—presupunând că ar fi în adevăr posibil,—o sensibilitate care să vibreze numai la părţile luminoase ale vieţii şi să nu fie atinsă nici de cum de părţile ei întunecate. Tocmai acestea sunt însă, din nefericire, cele mai

numeroase. Pentru imensa majoritate a oamenilor și în condițiile obicinuite ale vieții, causele de suferință sunt cu mult mai mari și mai dese decât causele de plăcere. Iacă de ce Hegesias, unul din urmașii lui Aristipp, zicea, că dacă plăcerea e scopul vieții, atunci toți oamenii trăesc în zadar. Căci nimeni nu se poate lăudà, în momentul morții, că a atins scopul, pentru care s'a născut. La suferințele de fapt, de cari sunt copleșiți oamenii, se mai adaogă în acest cas și suferința teoretică, ce isvorăște din conștiința, că urmăresc un ideal irealisabil.

Fiindcă dar părțile triste ale vieții sunt cu mult mai numeroase decât cele vesele, evitarea durerilor e mult mai importantă pentru fericirea noastră decât căutarea plăcerilor. Idealul vieții devine astfel, pentru Hegesias, indiferența. Pentru ca să putem scăpà de dureri, trebue să înăbușim în noi toate pornirile și toate dorințele, toate interesele și toate aspirațiile, cari ne fac să ne agităm necontenit,—întru căutarea fericirii. Căci pe drumul, care ne închipuim că duce la plăceri, și din pricina grabei, neliniștei și orbirei, cu care alergăm pe el, întâlnim cele mai multe suferințe. Ca să scăpăm dar de durere, trebue să renunțăm și la plăcere. Scopul vieții este indiferența. Această concepție erà iarăși anevoe de pus în practică, fiindcă presupuneà de asemenea un temperament rar, dacă nu imposibil, o stăpânire de sine absolută, care singură ar fi în stare să înnăbușească toate pornirile firești ale sensibilității și toate aplecările înnăscute ale inteligenței. Dacă am urmărì dar ca scop al vieții indiferența absolută, am urmărì iarăși un ideal irealisabil. Iacă de ce Epicur a împreunat aceste două doctrine într'una singură, mai adâncă și mai omenească decât amândouă. Nu se poate tăgăduì, zice el, că ceeace face pentru noi

valoarea vieţii este plăcerea. In această privinţă, Aristipp aveà dreptate. Dar plăcerile sunt rare şi durerile nenumărate; iar căutarea aprigă a plăcerilor este ea însăşi o causă de durere. Hegesias aveà deci şi el dreptate, când ne sfătuià să înnăbuşim pornirea firească a sensibilităţii noastre către fericire. Numai că, această înnăbuşire nu e posibilă în mod absolut, şi dacă voim s'o realisăm cu orice preţ, ne creăm prin aceasta chiar un isvor nou de suferinţe, fiindcă nesocotim nevoile de căpetenie ale corpului şi sufletului nostru.

Nu trebue dar să ne interzicem căutarea plăcerilor; suntem însă datori să ne mărginim la ceeace e strict necesar pentru buna noastră stare fisică şi morală, adică la plăcerile „naturale şi necesare". Mai departe, trebue să căutăm a ocolì durerile, liberându-ne de tirania nevoilor (bogăţie, lux, vanitate, etc.) cari complică în zadar vieaţa, şi din cari isvorăsc cele două mari categorii de plăceri primejdioase: cele „naturale, dar nenecesare" şi cele „nenaturale şi nenecesare".

Fiindcă totuşi durerile sunt uneori inevitabile — ca cele pe cari ni le pricinuesc boala sau bătrâneţea — trebue să căutăm a le echilibrà, când sunt presente, prin plăceri curate şi durabile, cum sunt cele intelectuale, sau prin amintirea lor. Aşà făceà Epicur însuşi, când scrià, în momentul morţii, unui prieten: „Intr'o zi fericită, care este totdeodată cea de pe urmă a vieţii mele, îţi scriu aceste rânduri. Durerile, pe cari le simt, n'ar puteà fi mai mari decât sunt. Eu le acoper însă cu mulţumirea sufletească ce isvorăşte pentru mine din amintirea cercetărilor mele filosofice [1]).

---

[1]) Fragm. 122 şi 128 (ed. Usener).

Epicureismul antic căutà dar fericirea mai mult în renunțarea la plăceri decât în urmărirea lor. Lipsa durerii corporale și liniștea sufletească i se păreau lui Epicur singurele bunuri positive în viață. De aceea repetà lămurit și pe înțelesul tuturor: „Când zicem, că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem prin aceasta plăcerile desfrânatului sau ale celui ce gustă fără măsură din toate. Ci înțelegem să nu fie omul bolnav la trup și neliniștit la suflet. Căci nu mâncarea și băutura neîntreruptă, nu dragostea necumpătată de femei, fac viața plăcută, ci cugetul treaz și limpede care arată omului pricinele aplecărilor sale și gonește închipuirile zadarnice, din cari isvorăsc mai toate încurcăturile sufletului[2])".

Epicureismul antic erà astfel o etică a libertății. Fericirea stă în înălțarea sufletească a omului, atât deasupra propiilor sale nevoi, cât și deasupra împrejurărilor din afară. De aceea zicea Epicur, că „adevăratul rod al mulțumirii de sine", pe care o dă omului doctrina sa, „este libertatea" și încheià cu cuvintele: „să slujiți cu credință filosofia, ca să ajungeți la adevărata libertate [1])".

Această deosebire dintre epicureismul antic și acela al renașterii ne arată încă odată, ce adâncă și intimă legătură este uneori între formele pe cari le iau doctrinele etice și caracterele dominante ale timpurilor când apar.

---

[2]) Ad Menoeceum (ed. Usener), 64, 8.
[1]) Fragm. 199 (ed. Usener).

IX.

# ATOMISMUL

Curentele de idei, odată apărute în viața sufletească a popoarelor, se prelungesc de regulă multă vreme, după ce causele, cari le-au dat naștere, au dispărut, întocmai după cum valurile mării se mai frământă încă ceasuri sau, uneori, zile întregi, după ce furtuna a încetat. E în amândouă casurile o manifestare a legii inerției, care stăpânește nu numai lumea fisică, ci și pe cea morală. Așà trebue să ne explicăm faptul, că orientarea cugetării filosofice a renașterii către sistemele antichității clasice, s'a păstrat până târziu în veacul al XVII-lea, după ce filosofia modernă începuse. Printre aceste unde târzii ale filosofiei renașterii, una din cele mai întinse și mai puternice a fost aceea, care a constat în reînvierea atomismului antic, după Democrit și Epicur. Representanții ei de căpetenie au fost Daniel Sennert în Germania, Bérigard și Magnen în Italia și Pierre Gassendi în Franța.

## I.

Cel dintâiu din acești învățați s'a născut la 25 Noemvrie 1572, la Breslau; a studiat filosofia și medicina la Wittenberg, Leipzig, Iena și Frankfurt pe

Oder, şi a fost unul din medicii cei mai vestiţi din timpul său. Inovaţia de căpetenie, pe care a introdus-o, ca profesor la universitatea din Wittenberg, în învăţământul medical, a fost, că i-a dat ca temelie ştiinţa nouă a chimiei, pe care se silise s'o constitue Paracelsus. Asupra acestei părţi vom reveni însă mai departe, când vom studia mişcarea ştiinţifică a renaşterii. Aci voim să indicăm numai calea, pe care a ajuns Sennert la atomism. Ocupându-se în deosebi de chimie, acest învăţat a fost silit să-şi pună, ca toţi contimporanii săi, problema „amestecurilor“ şi „soluţiilor“. Cum se face că din „amestecul“—pe atunci nu se zicea încă „combinarea“ — a două corpuri date iese un al treilea, cu alte proprietăţi? Şi ce devine un corp solid, care se disolvă într'un lichid? Subt ce formă există el ca atare?

Pe când contimporanii săi căutau încă deslegarea acestei probleme în filosofia lui Aristoteles şi în comentariile ei averroiste, Sennert încearcă s'o găsească în atomismul lui Democrit. El crede, că toate corpurile sunt compuse din părticele elementare foarte mici, aşà de mici încât nu se pot vedeà cu ochii, şi că, atunci când corpurile îşi schimbă proprietăţile prin „amestec“, ardere sau topire, ceeace se petrece într'însele nu e altcevà, decât desfacerea lor în părticelele elementare, din cari erau compuse, părticele cari iau, între ele, alte raporturi de posiţie. Că materia poate să existe sub forma unor părticele foarte mici, invisibile pentru noi, ne-o dovedeşte, zice Sennert, fenomenul „încrustării“. Sunt ape minerale, cari, când le privim, ne par absolut limpezi; dacă punem însă într'însele un obiect oarecare, după câtvà timp îl găsim acoperit cu o coajă pietroasă, provenită din depunerea părticelelor ma-

teriale invisibile, ce se aflau suspendate în masa lor lichidă, cu toată limpezimea lor desăvârșită.

Atomismul lui Sennert nu e însă o teorie pur filosofică, ci o hipotesă științifică, construită mai mult pentru îndestularea nevoilor chimiei. De aceea el se depărtează în unele privințe de sistemul lui Democrit. Așà bunăoară, admite patru feluri de atomi, după cele patru „elemente“ ale lui Empedocle, — și anume atomi „de foc“, „de aer“, „de apă“, și „de pământ. Afară de aceste patru categorii de atomi simpli sau „elementari“, mai există, după Sennert, și alte categorii de atomi „compuși“,— atomii în cari se desfac corpurile compuse, înainte de a se reduce la atomii simpli. Acești atomi compuși ar fi ceeace numim astăzi „molecule“. Sennert le dă numele de „prima mixta“.

Interesantă e, în deosebi, aplicarea atomismului la explicarea diferitelor stări fisice ale corpurilor. Trecerea unui corp din starea solidă în starea lichidă sau gazoasă, prin încălzire, se explică foarte anevoe în fisica veacului al XVI-lea, care erà cea aristotelică, averroistă. Sennert zice, că această trecere nu e altcevà decât o disociare progresivă a atomilor —fie compuși, fie elementari— cari însă nu-și schimbă calitatea. Trecerea inversă, din starea gazoasă în starea lichidă sau solidă, e dimpotrivă o concentrare sau condensare progresivă a atomilor. Această idee, care e o banalitate astăzi, erà o inovație pe atunci, o inovație care ușurà mult studiul fenomenelor naturii.

Sennert se mai depărtează de atomismul lui Democrit și asupra altor puncte. Așà bunăoară, după el, corpurile nu se formează prin ciocnirile mecanice dintre atomi, precum susținea vechiul cugetător grec, ci prin „atracția“ formelor lor, „forme“ pe cari Sennert le concepe în felul aristotelic. Dar

acest punct n'aveà decât o importanţă speculativă; pentru aplicările practice în fisică şi chimie erà mai mult sau mai puţin indiferent, şi Sennert nu-l desvoltă în deosebi. De altfel, tocmai acest fapt, că admiteà în atomismul său elemente din filosofia naturală a lui Aristoteles şi nu-l presintà decât ca o hipotesă necesară pentru ştiinţele ajutătoare ale medicinei, a făcut ca ideile lui Sennert să capete o mare influenţă în toată Germania şi să contribue cu putere la progresul fisicei şi al chimiei. Acest caracter relativ, ştiinţific, al părerilor pe cari le susţinea, îl arătă Sennert până şi în titlurile celor două opere de căpetenie ale sale: «De chymicorum cum Galenicis et Peripateticis consensu ac dissensu» şi „Hypomnemata physica". In prima sa operă «Epitome scientiae naturalis» nu ajunsese încă la concepţia atomismului. [1])

## II

In Italia, din pricina violentei reacţiuni clericale dela sfârşitul veacului al XVI lea şi începutul celui următor, atomismul a pătruns ceva mai târziu. Cel dintâiu representant al său a fost Claude Gillermet de Bérigard. Acest învăţat s'a născut la Moulins, în Franţa, în 1578 (după unii în 1591), şi-a făcut studiile la Paris, şi a fost chemat în 1628 ca profesor la Pisa, de unde a trecut în 1640 la Padua Opera sa de căpetenie, intitulată «Circulus Pisanus Claudii Berigardi Molinensis de veteri et peripatetica philosophia», e compusă din patru părţi, deosebite prin subtitlurile: „in priores libros physicos Aristotelis", „in octavum librum physicum Aristo-

1) Cf. Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik, Bd. I, p. 438.

telis", „in Aristotelis libros de coelo", „in libros Aristotelis de ortu et interitu".

Din pricina strășniciei cu care biserica romană supraveghià mișcarea intelectuală a timpului, și care se manifestase dejà sub forme foarte neplăcute, — între altele prin procesul lui Galilei, — Bérigard, spre a nu puteà fi făcut răspunzător de ideile pe cari voià să le expună, a dat operei sale forma unui dialog, în care unul din interlocutori „Aristaeus" critică sistemul filosofic al lui Aristoteles, iar altul „Charilaos" îl apără. In acest schimb de vederi, părerile personale ale autorului nu ies niciodată la iveală. Cel dintâiu din interlocutorii amintiți, cel care critică peripatetismul, declară dela început, că nu vreà să aducă idei nouă, ci numai să arate, ce ar fi putut să zică filosofii mai vechi, spre a se apărà împotriva obiecțiilor ridicate în contra lor de Aristoteles. Și anume, filosofii cari ar aveà să răspundă mai mult la acele obiecții, fiindcă se deosibesc mai mult de peripatetism, ar fi Anaximandru, Anaxagora și Democrit.

Superioritatea lui Aristoteles asupra cugetătorilor, cari au încercat, înaintea lui, să explice natura, stă, zice Aristaeus, mai mult în părțile în cari e vorba de suflet și de Dumnezeu. Altfel, în explicarea naturii materiale, predecesorii săi aveau idei mai bune, idei cari, în orice cas, ar puteà să fie încă utile. Cu aceste idei, dacă le-am adăogà concepția lui Anaxagora despre suflet, am puteà alcătuì un sistem de filosofie naturală, care să poată înlocuì cu succes pe acela al lui Aristoteles. Acest sistem s'ar întemeea pe principiul că corpurile materiale sunt alcătuite din părticele elementare, din corpuscule infime, prin a căror «îngrămădire» și «separare» s'ar explicà toate fenomenele naturii.

Aceste corpuscule însă, Bérigard nu le concepe tocmai în felul atomilor lui Democrit. Amintind părerea lui Anaxagora, că există o infinitate de „substanţe“ calitativ diferite, învăţatul italian susţine, că există o infinitate de categorii de corpuscule calitativ diferite, şi că fiecare din acele categorii e la rândul ei compusă dintr'o infinitate de corpuscule calitativ identice.

In schimb, ca formă, toate corpusculele, din toate categoriile, sunt la fel; toate au forma sferică. Această formă e cea mai perfectă, şi e prin urmare cea mai potrivită cu eternitatea corpusculelor. Căci corpusculele sunt eterne. Ce e drept, ele au fost create de Dumnezeu şi au prin urmare un început. Dar ele sunt indestructibile, şi ca atari nu vor puteà pierì niciodată, nu vor aveà niciodată un sfârşit.

Mişcarea o consideră Bérigard ca inherentă corpusculelor,—dar ca putându-le fi impusă şi din afară. Mişcarea exprimă, în fond, esenţa tutulor schimbărilor din univers. Căci schimbarea nu e altcevà, ori care ar fi aparenţa ei, decât o modificare a posiţiei corpusculelor în spaţiu. Când un corp bunăoară se „alterează“, îşi modifică adică proprietăţile, aceasta însemnează, că corpusculele ce-l alcătuesc iau alte posiţii unele faţă de altele, sau că o parte dintr'însele se desprind din masa comună şi se împrăştie în spaţiu, sau că altele nouă vin şi li se adaogă. Asemenea schimbări de posiţie se întâmplă pe fiece moment în lumea corpusculară, fiindcă altfel mişcarea n'ar fi posibilă în univers. Bérigard nu admite existenţa vidului, ca Democrit. Spaţiul întreg e plin, absolut plin, şi mişcarea într'însul nu poate lua naştere decât numai prin deplasarea ne-

contenită a corpusculelor, ce se împing unele pe altele și iau unele locul altora, în toate direcțiile.

Neconsecvența atomismului lui Bérigard stă în amestecul punctului de vedere calitativ cu cel cantitativ. Dacă modul cum sunt așezate corpusculele în spațiu poate să determine proprietățile corpurilor, de vreme ce schimbarea posiției corpusculelor produce o schimbare corespunzătoare a acestor proprietăți, atunci nu mai erà nevoie să se recurgă, pentru explicarea calităților fundamentale ale corpurilor, la existența unor corpuscule calitativ diferite. Ar fi fost mai simplu, ca toate corpusculele să fie considerate ca fiind calitativ identice, însă ca grupându-se în diferitele corpuri după scheme diferite.

Nici atomismul lui Magnen nu e mai consecvent, deși, după titlul operei sale, acest învățat aveà pretenția să reînvieze pur și simplu ideile lui Democrit. Viața sa e puțin cunoscută. Se știe numai, că s'a născut în Franța, la Luxeuil, și-a făcut studiile la universitatea din Dôle și a trecut apoi în Italia, unde a profesat medicina la universitatea din Pavia. Titlul complet al operei sale de căpetenie, apărute în 1646, este „Democritus reviviscens, sive de vita et philosophia Democriti".

In introducere Magnen zice, că filosofia antică, dacă ar fi curățată de praful vechimei, ar întrece cu mult pe cea nouă. Căci numai doctrinele, cari izvorăsc deadreptul din înțelepciunea celor vechi, sunt vrednice de admirația noastră. Și după cum Copernic a reînviat pe Aristarch astronomul, după cum Marsiglio Ficino a reînviat pe Platon, așà voește și el să aducă aminte contimporanilor de Democrit, propovăduitorul unei concepții minunate a naturii. Această concepție însă, Magnen își propune s'o studieze numai din punct de vedere istoric. De

pe catedră, ca profesor, va recomandà totdeauna tinerimii pe Aristoteles, care e mai potrivit pentru nevoile învăţământului.

In textul însuşi al operei sale, Magnen contestă mai întâiu existenţa „materiei prime", deosebite de cele patru „elemente", pe care peripatetismul o puneà la temelia tuturor corpurilor. O materie primă, absolut lipsită de calităţi, ar fi peste putinţă de închipuit, şi nici nu s'ar pricepe, cum ar puteà ieşì dintr'însa calităţile diferite ale corpurilor. Prin materie prima, adică prin cea mai primitivă formă a materiei, trebue să înţelegem „elementele", pe cari trebue să le reducem la trei: focul, apa şi pământul. Aerul nu e un element, fiindcă n'are proprietăţi diferite — nu e bunăoară, în sine, nici cald nici rece, nici uscat, nici umed... etc. — şi fiindcă nu intră în „amestecuri" adică în combinările corpurilor. Aerul însă poate luà, vremelnic, orice proprietate, şi de aceea serveşte tocmai, în economia naturii, ca să transmită proprietăţile dela un element la altul, bunăoară căldura dela foc la apă, umezeala dela apă la pământ... etc.

In sine, elementele sunt ireductibile. Ele nu se pot preface unele într'altele. Apa de pildă, când se evaporează, nu se preface în aer, precum cred cei mai mulţi peripatetici. Ea se divide numai în nenumărate părticele foarte mici, cari se împrăştie în aer. Că în aceste părticele apa rămâne absolut neschimbată, ne-o dovedeşte faptul cunoscut, că dacă prindem într'un vas închis părticelele de care e vorba şi le răcim, căpătăm din nou apă, cu toate calităţile ei obicinuite. Trebue să conchidem de acì, că de vreme ce elementele nu se pot preface unele într'altele, dar pot totuşi să iea unele formele altora, ele sunt compuse din părticele foarte mici, a

căror separare și împreunare produce aceste schimbări de formă. Magnen ajunge dar la concepția atomilor pe aceiași cale ca și Sennert, pe care de altfel îl și citează, după Hypomnemata physica.

Ca și Sennert, Magnen admite patru categorii de atomi: de foc, de apă, de pământ și de aer. Din aceste patru categorii însă, numai cele trei dintâiu cuprind atomi „elementari". Atomii de aer nu sunt „elementari" fiindcă n'au proprietăți definite; ei pot luà însă proprietățile celorlalți atomi: càldura atomilor de foc, umezeala celor de apă... etc. Rolul lor este mai mult de a umpleà „porii" sau spațiile libere dintre ceilalți atomi și de a împiedecà astfel „vidul". Căci Magnen nu admite „vidul" lui Democrit; după el, tot spațiul e plin, și anume cu aer.

Pentru ca să deà naștere corpurilor, atomii trebue să se împreuneze unii cu alții. Această împreunare se face, nu prin ciocniri mecanice, precum credeà Democrit, ci prin „înclinarea lăuntrică" a atomilor. Ei nu pot stà în repaus decât numai atunci, când isbutesc să formeze agregate.

Această tendință către împreunare e mai ales puternică la atomii de categorii diferite. Dar și atomii de aceiași categorie pot formà agregate, — afară de atomii de foc. Aceștia nu par a se puteà împreunà unii cu alții în mod durabil, de vreme ce focul nu formează mase permanente, ca pământul, apa sau aerul.

Spre a-și explicà acest fapt, Magnen presupune, că atomii de foc au forma sferică, așà în cât alunecă vecinic unii asupra altora, și nu pot da naștere la agregate stabile. Gândindu-se însă la faptul, că flăcările nu au formă fixă și pot pătrunde pretutindeni, prin „porii" corpurilor și prin toate spațiile goale, se grăbește să adaoge, că atomii de foc

pot luà „per accidens" şi alte forme decât cea sferică. Atomii de pământ au forma cubică, şi nu şi-o schimbă nici odată; de aceea, masele, pe cari le formează prin împreunarea lor sunt foarte stabile şi solide. Atomii de apă pot luà orice formă, după împrejurări, — ceeace se vede din faptul, că apa iea totdeauna forma vasului în care se află. Când se despart însă unii de alţii, bunăoară în timpul evaporării, atomii de apă iau şi ei forma sferică. Cât despre atomii de aer, ei pot luà indiferent orice formă.

Prin această variabilitate a formei atomilor — şi prin consecinţele ei, pe cari ar fi prea lung să le cercetăm cu deamănuntul — Magnen se depărtează şi mai mult decât predecesorii săi de atomismul lui Democrit, pe care aveà tocmai pretenţia să-l reînvieze. Tendinţa atomismului antic erà, să explice toate schimbările din univers prin mişcările atomilor; ca atari, atomii trebuiau să rămână ei înşişi inavariabili, căci altfel schimbările lor ar fi avut ele însile nevoe de un principiu explicativ. Tot aşà toate deosebirile calitative dintre corpuri trebuiau să se explice prin aşezarea atomilor; ca atari, atomii nu trebuiau să aibă ei înşişi, între ei, deosebiri calitative, fiindcă altfel aceste deosebiri ar fi avut ele însile nevoe de un principiu explicativ. Această logică internă a atomismului scăpà, în parte, cugetătorilor studiaţi până acì. Cel care a priceput'o cu adevărat şi a transformat atomismul antic într'o concepţie utilisabilă în ştiinţă, a fost Pierre Gassendi.

## III.

Acest învăţat s'ă născut la 22 Ianuarie 1592 la Champtercier lângă Digne, în sudul Franţei. Pă-

rinţii săi erau mici cultivatori de pământ, şi viitorul filosof ar fi luat şi el aceiaşi cale, dacă precocitatea sa extraordinară n'ar fi atras atenţia preotului din sat, care i-a dat o altă îndrumare. Studiile şi le-a făcut la Digne, la Aix şi la Avignon, unde a luat în 1616 doctoratul în teologie. In 1617 a intrat în rândurile clerului, însă aptitudinile sale şi-au căutat întrebuinţarea în altă direcţie, şi, în acelaş an, a fost numit profesor de filosofie la universitatea din Aix. [1])

Subt influenţa învăţământului oficial, Gassendi a fost la început un adept al peripatetismului. Spirit viu, însă, şi pătrunzător, a simţit în scurtă vreme neajunsurile acestei doctrine, iar citirea operelor lui Pierre de la Ramée, marele adversar al lui Aristoteles, l-a întărit şi mai mult în hotărîrea de a se opune din toate puterile tiraniei, ce ameninţă să se prelungească la infinit, a scolasticei tradiţionale. Căci în adevăr, cu toată lupta înverşunată a lui Pierre de la Ramée şi a succesorilor săi, peripatetismul stăpâneà încă, neştirbit, universităţile franceze. Spiritul nou, pe care îndrăsneţul inovator încercase să-l introducă în învăţământ, se stinsese foarte repede. Răsboaiele religioase mai ales şi reacţiunea clericală, ce le urmase, nu-i îngăduiseră să prindă rădăcini mai adânci în Franţa, deşi în streinătate se întinsese cu putere, precum am văzut în capitolele precedente. Gassendi s'a crezut astfel dator, să încerce încă odată răsturnarea vechei tiranii aristo-

---

[1]) Cf. Sorbière, De vita et moribus P. Gassendi (Lyon, 1658); A. Martin, Histoire de la vie et des écrits de Gassendi (1854); F. Thomas, La philosophie de Gassendi (1889); Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik (1890); L. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique (1895).

telice, în care el vedeà una din piedicile de căpetenie ale progresului cugetării filosofice.

Ca profesor de filosofie la Aix, Gassendi expuneà, fireşte, după obligaţiile formale pe cari le aveà, peripatetismul, dar aveà totdeauna grija, să închee fiecare prelegerea sa cu o critică amănunţită. Aceste critici, acumulate în timp de şease ani, formează cuprinsul primei sale lucrări filosofice „Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos". E o polemnică îndrăsneaţă şi viguroasă. Autorul ne zugrăveşte mai întâiu în culori întunecate starea tristă, în care se găseà filosofia pe acele vremuri. Această nobilă ştiinţă, care are înalta menire de a ne arătà căile adevărului şi ale virtuţii, a ajuns în mâinile peripateticilor oficiali un meşteşug deşert şi respingător, meşteşugul de a străluci şi de a birui în discuţii. Neputându-se împăcà cu acest rol nevrednic, neputând suferì această mască de teatru, cugetarea filosofică a părăsit locaşurile unde ar trebuì să domnească, a părăsit universităţile şi academiile, şi numai trăeşte decât subt acoperişul câtorvà oameni retraşi, cari o cultivă la umbră şi în tăcere. Şi pricina e că universităţile şi academiile se ţin orbeşte de sistemul lui Aristoteles, ca şi cum acest sistem, peste care au trecut atâtea veacuri, ar fi expresia ultimă şi definitivă a adevărului Cultul trecutului e respectabil fără îndoială, dar cu condiţia să nu devină o prejudecată, cu condiţia ca cugetarea celor vechi să nu fie pentru noi decât o călăuză, care să ne ajute să mergem mai departe pe calea adevărului, ocolind greşelile, pe cari le-au făcut înaintaşii noştrii.

Altfel progresul e cu neputinţă. Ce s'ar fi întâmplat bunăoară, dacă Aristoteles ar fi avut pentru predecesorii săi acelaş respect superstiţios, pe care

îl au adepţii săi de astăzi pentru el? Sistemul său de filosofie n'ar fi putut luà naştere. De altfel că acest sistem nu este adevărul însuşi, ne-o poate arătà faptul, că a fost şi este discutat. Cui i-a trecut însă vreodată prin minte, să discute teoremele lui Euclid ?

Iar urmările acestei idolatrii peripatetice sunt, că toată filosofia se reduce, pentru cei ce o împărtăşesc, la discutarea înţelesului afirmărilor „maestrului". Şi nu arareori, discuţii de ceasuri întregi se închee cu formula convenţională: ipse dixit! Aşà a zis Aristoteles; mai departe nu trebue să cercetăm. In asemenea condiţii cugetarea liberă, reflexiunea proprie, sunt imposibile, iar studiul direct şi viu al naturii e înlocuit cu studiul cărţilor unui învăţat mort de nouăsprezece veacuri. Ca o pasăre într'o colivie, ca un prisonier într'o celulă, aşà se învârteşte peripateticianul în sistemul lui Aristoteles, şi-şi închipue că merge liber pe drumul progresului cugetării.

Spre a pune capăt definitiv acestei idolatrii, Gassendi a întreprins o critică amănunţită a tuturor părţilor filosofiei lui Aristoteles. Cea mai mare parte însă din această critică a ramas nepublicată. Apariţia primei părţi a scrierii sale polemice „Exercitationes paradoxicae" a produs nemulţumiri adânci, ale căror urmări practice n'au întârziat a se arătà. Gassendi a trebuit să părăsească catedra de filosofie dela universitatea din Aix; mai mult chiar, i s'a interzis de a mai profesà această ştiinţă. Şi furia adversarilor săi nu s'a potolit, până când îndrăzneţul critic nu le-a declarat, că renunţă la publicarea celorlalte părţi ale scrierei sale. O asemenea declaraţie nu erà, de altfel, anevoe de obţinut. In acelaş an, la 4 Septemvrie 1624, parlamentul din

Paris publicase faimoasa sa ordonanţă, prin care opreà, sub pedeapsă de moarte, critica „autorilor vechi şi aprobaţi“.

Rămânând astfel liber, Gassendi a studiat matematica, fisica, astronomia şi medicina, fără să uite totuşi filosofia. Şi le-a studiat, nu ca diletant, ci ca specialist. In istoria astronomiei bunăoară, numele său e legat de cea dintâi observare a trecerii lui Mercur pe discul soarelui, la 7 Noemvrie 1631, observare care a permis să se calculeze mai exact orbita acestei planete. Folositoare au fost de asemenea studiile sale asupra mărimii aparente şi petelor soarelui, asupra coroanelor luminoase, asupra eclipselor, asupra sateliţilor lui Jupiter... etc. In fisică, a demonstrat falşitatea teoriei, curente pe atunci, după care iuţeala corpurilor ce cad ar creşte proporţional cu spaţiul. In medicină, în sfîrşit, a făcut, împreună cu Peyresc, câtevà studii de anatomie. Aceste lucrări ştiinţifice au atras asupra lui Gassendi atenţia lumii savante, şi în 1645 i s'a oferit catedra de matematică dela Collège de France. Filosoful, care trăià foarte retras, a refusat-o la început, dar în urma stăruinţelor prietenilor săi, a acceptat-o — spre a o părăsì după trei ani, fiindcă clima Parisului nu-i conveneà. In 1653, după o odihnă mai îndelungată în sudul Franţei, s'a reîntors la Paris, unde a murit la 24 Octomvrie 1655.

Indeletnicirile sale ştiinţifice l-au îndreptat pe Gassendi către o filosofie mai potrivită cu ele, şi anume către atomismul lui Epicur. Ca om de stiinţă, el înclinà către o concepţie mecanică a naturii, concepţie, pe care n'o găseà la contimporanii săi. Francis Bacon, ale cărui opere le cunoştea, nu-i da decât o metodă. Empirismul i se părea şi lui Gassendi calea cea mai potrivită pentru cunoaşterea naturii.

Dar o filosofie întemeiată pe această metodă nu e-xistă în operele cugetătorului englez. La Descartes se găseà, e drept, o concepţie mecanică a universului; dar această concepţie erà întemeiată pe consideraţii apriori, pe cari Gassendi nu le puteà admite, pentru motivele pe cari le vom vedeà mai târziu, când vom cercetà polemica sa cu Descartes. In schimb, dintre filosofii antichităţii, pe cari îi studiase în deosebi, Gassendi se simţise atras de timpuriu de către atomismul lui Epicur, care i se înfăţişà ca o concepţie simplă, lipsită de subtilităţile peripatetismului şi susceptibilă în acelaşi timp de modificări, cari s'o pună de acord cu progresele ştiinţei. Şi fiindcă Epicur erà cunoscut mai mult ca un representant al concepţiei evdemoniste a vieţii, concepţie pe care creştinismul căutase totdeauna s'o discrediteze, Gassendi a crezut că e o datorie de înaltă dreptate — şi în acelaş timp o chestie de prudenţă — să reabiliteze mai întâi memoria filosofului antic. De acì lucrările sale: „de vita et moribus Epicuri commentarius“ (Lyon 1647), „Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri“ (Lyon 1649) şi „Syntagma philosophiae Epicuri“ (Lyon 1649). Iar sistemul filosofic, care i se păreà, că s'ar puteà clădì pe temeliile puse de Epicur şi cu datele sale, l'a expus Gassendi în opera „Syntagma philosophicum“ apărută după moartea sa, la Lyon, în 1568.

## IV.

Universul, pe orice cale am căuta să-l cunoaştem, fie pe calea concretă a simţurilor, fie pe calea abstractă a raţiunii, ni se înfăţişează ca o vastă îngrămădire de corpuri, învaluite de toate părţile de spa-

ţiu, — de spaţiul nemărginit, în afară de care nimic nu poate existà. Acest cadru al lumii, acest „loc general al tutulor lucrurilor reale şi posibile“ ne opreşte dela început în reflexiunile noastre. Ce este dar spaţiul?

Spre a-i puteà descoperì natura, trebue să-i determinăm mai întâiu caracterele. — Spaţiul ni se înfăţişează în primul rând ca necesar: nu-l putem gândì ca neexistent. Să ne închipuim, că lumea a fost creată ieri şi va fi distrusă mâine, printr'un capriţiu al creatorului atotputernic: suntem siliţi să presupunem, că spaţiul a existat înainte de această creaţie şi va existà după această distrugere, ca un loc gol, în care lumea a luat naştere şi din care va pierì. -- Spaţiul ni se înfăţişează apoi ca înfinit: nu-i putem gândì nici o margine. Ori unde ne închipuim, că spaţiul s'a sfârşit, mintea noastră e silită să se întrebe: dar dincolo de acel punct, nu mai există spaţiu? Şi „dincolo“ n'are sens decât în spaţiu. — Spaţiul ni se înfăţişează mai departe ca imobil. Ceeace se mişcă sunt corpurile. Dar mişcare lor nu se comunică nici de cum spaţiului. O planetă aleargă cu o iuţeală vertiginoasă în jurul centrului ei de gravitaţie. Aceasta însemnează, că planeta trece succesiv prin diferite puncte ale spaţiului, cari rămân, rând pe rând, goale şi — nemişcate. Trecerea planetei nu le-a atins întru nimic, nu le-a schimbat întru nimic starea. — In fine, spaţiul este incorporal. El nu e un corp, de vreme ce corpurile îl pot pătrunde şi ocupà, aşà cum nu se pot pătrunde şi ocupà unele pe altele.

Cu aceste caractere, spaţiul nu poate fi o substanţă. Căci orice substanţă există în spaţiu. Prin urmare spaţiul, care cuprinde în sine toate substanţele existente, fiind pătruns de ele în toate punctele sale, nu poate fi de aceeaşi natură cu substanţele,

pe cari le cuprinde și cari sunt impenetrabile. Tot așà, nu poate fi spațiul o calitate a unei substanțe. Căci orice calitate atârnă de substanța, pe care o determină, pe când spațiul nu atârnă de nimic. Corpurile nu pot existà fără el, dar el poate existà fără corpuri. In fine, spațiul nu e nici o simplă concepție a minții noastre. Căci concepțiile minții noastre atârnă de noi, iau naștere prin noi și dispar cu noi, — pe când spațiul există independent de noi, a existat înaintea noastră și va existà după noi.

Ce e atunci spațiul? E o realitate „sui generis“, e „un lucru în felul său“, ce nu poate fi determinat decât un mod negativ, prin lipsa calităților positive, pe cari le atribuim celorlalte lucruri sau realități, adică corpurilor propriu zise. El nu poate, în adevăr, nici produce nici suferì o acțiune, ca cele pe cari le exercită corpurile unele asupra altora. Singura determinare posibilă a lui este: proprietatea de a puteà fi ocupat de corpuri.

In acest cadru nemișcat și neschimbător al spațiului, corpurile ce alcătuesc universul se mișcă și se schimbă necontenit. Findcă însă nimic nu poate ieșì din nimic și nimic nu se poate preface în nimic, trebue să presupunem, că subt această necontenită mobilitate și variabilitate există cevà permanent și invariabil. Acest cevà este — materia. Planta care crește, animalul care se desvoltă, nu crează dementele materiale ce alcătuesc corpurile lor, ci numai le absorb din mediul înconjurător; iar când mor, corpurile lor descompunându-se, aceste elemente se reîntorc în pământul, în aerul, în apa, din cari fuseseră vremelnic luate. Materia formează dar substratul tuturor corpurilor existente în univers; circulația neîntreruptă a elementelor ei constitue temelia schimbărilor lor necontenite.

Ce e acum această materie? In felul cum o concepeau, filosofii antichităţii se deosebeau foarte mult. Unii o considerau ca o substanţă unică, alţii ca o substanţă multiplă. Cei dintâi; la rândul lor, se împărţeau în două tabere. Unii o considerau ca fiind o substanţă determinată; aşà erau vechii filosofi ionieni, cari o confundau cu vreunul din elementele cunoscute: apa, aerul, focul; unul şi acelaş element, ziceau ei, schimbându-se necontenit, dă naştere tutulor lucrurilor. In contra acestei concepţii s'a ridicat însă, încă din antichitate, obiecţia, că după toate observările făcute elementele nu se pot preface unele într'altele; cum ar fi dar cu putinţă ca un singur element să deà naştere tuturor celorlate? — Această obiecţie a făcut pe unii din filosofii antichităţii, să conceapă materia, ce formează substratul universului, ca fiind cu totul nedeterminată. Neavând nici o calitate distinctivă şi nici o formă proprie, ea poate primì indiferent orice calitate şi poate luà indiferent orice formă. Dar această materie, pe care nimic n'o determină, mintea noastră n'o poate concepe. Noi nu putem concepe un lucru decât numai prin calităţile ce-l fac să fie ceeace este, deosebindu-l de celelalte lucruri, ce au alte calităţi. Apoi, dacă materia e absolut nedeterminată, dacă e o „simplă privaţiune“, atunci nu poate aveà nici resistenţă, şi se confundă cu spaţiul gol. Spaţiul însă e o existenţă ce nu poate nici produce, nici suferì nici o acţiune, e o existenţă ce nu cunoaşte schimbarea. Dacă dar materia ar fi tot una cu spaţiul, ea n'ar mai puteà produce corpurile, schimbându-se necontenit.

Trebue să concepem deci materia ca multiplă, ca fiind adică alcătuită, precum susţineau atomiştii vechi, din nenumărate particele infinitesimale, calitativ identice, dar cari, prin împreunarea lor în chipuri di-

ferite, dau naştere corpurilor, calitativ deosebite. Să ne închipuim, că toate corpurile existente în univers au fost prefăcute, printr'un cataclism cosmic, în praf, într'un praf mai subţire decât cel pe care 'l vedem jucând în aer, când razele soarelui se strecoară, vara, printre frunzele copacilor. Acest praf ar fi materia ce compune universul, redusă în elementele ei constitutive, desfăcută în părticelele infinitesimale, pe cari filosofii vechi le numeau atomi.

Cari sunt proprietăţile acestor elemente? De vreme ce nimic nu se poate naşte din nimic şi nu se poate preface în nimic, atomii sunt „ingenerabili“ şi „incoruptibili“, n'au început nici sfârşit, sunt eterni. A doua proprietate a lor e soliditatea. Căci dacă atomii n'ar fi resistenţi şi impenetrabili, nici corpurile pe cari le compun n'ar puteà aveà aceste proprietăţi. Dacă sunt şi corpuri fluide, ca aerul, apa, etc., aceasta vine de acolo, că între atomii solizi, ce alcătuesc aceste corpuri, sunt spaţii vide, cari fac ca ele să'şi poată uşor schimbà formă şi volumul. Deosebirea între corpurile, pe cari le numim solide şi cele pe cari le numim fluide—lichide sau gazoase— stă numai în spaţiile goale, mai mici sau mai mari, ce se află între atomii lor constitutivi, deopotrivă de solizi.

A treia proprietate a atomilor este indivisibilitatea. Fiind solizi şi „continui“ adică dintr'o bucată, fără locuri vide în interiorul lor, atomii sunt „absolut impenetrabili“ şi nu pot fi tăiaţi în mai multe părţi,— de unde şi numele lor. In contra indivisibilităţii atomilor s'a ridicat însă, încă din antichitate, o obiecţie celebră. Dacă atomii sunt întinşi, ori cât ni i-am închipuì de mici, ei trebue să ocupe un spaţiu, care, fiind compus din mai multe puncte, are mai multe părţi, printre cari poate să treacă un plan de sec-

ţiune. Atomii sunt deci divisibili, şi rămân divisibili, în principiu, la infinit.

Avem aci, zice Gassendi, o simplă ilusie subiectivă, ce nu trebue luată ca măsură a realităţii obiective, fiindcă suntem în primejdie să ajungem la conclusii absurde. Dacă am admite, că atomii sunt divisibili la infinit, am ajunge la conclusia, că orice corp, oricare ar fi numărul atomilor din cari e compus, cuprinde în realitate un număr infinit de părţi. Ar trebui atunci să zicem, că un grăunte de nisip cuprinde tot atâtea părţi cât un munte întreg,—adică un număr infinit. De altfel, dacă atomii n'ar fi indivisibili, n'ar puteà fi incoruptibili, cum am văzut, că sunt. Şi atunci, cum s'ar mai explicà ordinea şi regularitatea ce domnesc în univers? Cum s'ar puteà, ca aceleaşi corpuri să apară şi să dispară necontenit în natură, cu aceleaşi calităţi şi proprietăţi, a căror invariabilitate ne-o arată o experienţă de veacuri şi formează temelia prevederilor noastre? Această imutabilitate a calităţilor şi proprietăţilor corpurilor presupune, evident, de vreme ce ele înşile sunt supuse schimbării, că cel puţin elementele lor constitutive sunt şi rămân pururea neschimbătoare. Atomii trebuesc să fie prin urmare incoruptibili şi—indivisibili.

Oricât de mici sunt atomii, de vreme ce sunt elemente materiale, cu un volum şi o masă, ei trebue să aibă şi o formă. Iar această formă trebue să fie diferită dela un atom la altul. Căci altfel, dacă toţi atomii ar aveà aceeaşi formă, fiind şi calitativ identici, cum s'ar mai explicà deosebirile dintre corpurile, pe cari le alcătuesc? Nu există în natură două lucruri identice; nu există pe acelaş arbore două frunze cari să semene perfect una cu alta. De unde ar venì însă aceste deosebiri, dacă nu din deose-

birile de formă și de așezare ale atomilor,—deosebirile de așezare fiind ele înșile determinate de deosebirile de formă?

Numărul formelor diferite ale atomilor nu e totuși infinit. Căci forma nu e altcevà decât o resultantă a relațiunilor geometrice ale părților. Atomii însă au o mărime determinată. Prin urmare, numărul părților lor e mărginit,—și numărul relațiunilor geometrice posibile ale acestor părți e finit. E probabil chiar, dată fiind micimea atomilor, că acest număr e destul de redus. In schimb însă, numărul atomilor de fiecare formă ar puteà să fie nemărginit. Căci un număr finit de atomi, răspândiți într'un spațiu infinit, s'ar găsì în condiții nepriincioase de împreunare. N'ar fi exclusă posibilitatea, ca atomii, în asemenea condiții, să nu se poată întâlnì în număr suficient, așà în cât să deà naștere corpurilor. Afară numai dacă nu presupunem, că atomii, deșì numărul lor e finit, sunt ținuți aproape unii de alții, îngrămădiți într'un anumit punct sau în anumite puncte ale spațiului cosmic, de vreo forță oarecare. O asemenea forță ar puteà să fie greutatea, inherentă atomilor ca elemente materiale.

## V.

Necesitatea de a admite o asemenea forță este evidentă, dacă ne gândim la existența mișcării în univers. Până acum am considerat numai elementele materiale din care e compusă lumea; acum trebue să considerăm și mișcările lor. Căci în adevăr, aceste elemente sunt vecinic în mișcare. Care e însă principiul mobilității lor?

Acest principiu nu poate fi decât material. Căci un principiu imaterial n'ar puteà fi decât incorporal

şi nici un principiu incorporal n'ar puteà produce mişcări în lumea corpurilor,—afară de Dumnezeu, se grăbeşte să adauge Gassendi, pentru motivele pe cari le vom vedeà mai jos. Căci corpurile singure se pot atinge unele pe altele şi-şi pot comunicà prin urmare impulsiuni motrice. Un principiu incorporal, fără masă, fără soliditate, fără resistenţă, ar fi incapabil să împingă corpurile ca să le pună în mişcare. Fiind însă material, principiul mişcării trebue să reside în materie chiar, să-i fie adică inherent. Materia nu e dar inertă, ci activă. Şi fiindcă e constituită din atomi, lor li se cuvine această mobilitate esenţială şi permanentă.

Acì ne lovim însă de o dificultate. Dacă materia este esenţial activă, atunci cum trebue să ne explicăm existenţa imobilităţii sau a repausului în natură? Căci nu toate corpurile se mişcă. Am puteà zice chiar, că cele mai multe stau nemişcate, pe suprafaţa pământului nostru cel puţin. Această imobilitate, zice Gassendi, e un fenomen de echilibru. Să ne închipuim atomii ca înzestraţi cu mobilităţi diferite, ca direcţie şi intensitate; sau să ni-i închipuim ca înzestraţi cu mobilităţi identice, dar ca având, cum am afirmat mai sus, forme diferite. Urmarea este, în ambele casuri, că atomiii, împiedidicându-se unii pe alţii în mişcările lor, rămân pe alocurea nemişcaţi, un timp mai mult sau mai puţin lung. Această imobilitate însă e relativă. Căci orice atom împiedicat în mişcarea sa, tinde să-şi recapete libertatea. Deşì imobil în aparenţă, el se găseşte într'o stare de tensiune continuă, de sforţare permanentă, care poate fi considerată ca o formă de activitate latentă.

De vreme ce dar puterea motrice a corpurilor residă în activitatea atomilor şi de vreme ce acea-

stă activitate e permanentă, putem zice, că atunci când corpurile intră în repaos, forţa ce le animă nu piere, ci e numai momentan înlănţuită. Şi de asemenea, când corpurile, ce se aflau în repaos, încep să se mişce, forţa ce le animă nu ia naştere din nimic, ci există mai dinainte şi îşi reià numai libertatea. De unde resultă, zice Gassendi, că cantitatea de forţă existentă în univers rămâne pururea aceeaşi; nimic dintr'însa nu se poate pierde şi nimic nu i se poate adăogà. Tot de acì resultă, că repaos absolut nu există în natură; pretutindeni e tensiune, sforţare, agitaţie lăuntrică, chiar când în afară imobilitatea e desăvârşită.

O altă intrebare se ridică acum, o întrebare care jucà un rol de căpetenie în atomismul antic. Principiul mişcării corpurilor residă, am zis, în ele înşile. De ce însă corpurile urmează în mişcările lor direcţii mai mult sau mai puţin uniforme? De ce bunăoară, corpurile grele, lăsate libere în aer, cad totdeauna către pământ? Atomiştii vechi ziceau, că puterea motrice inherentă atomilor îi sileşte să se mişce vecinic în direcţie verticală, de sus în jos, să „cadă" adică vecinic în spaţiul gol. Aceasta erà, după ei, singura determinare primitivă şi esenţială a direcţiei mişcărilor din univers; toate celelalte direcţii ar derivà din modificarea acestei direcţii primordiale prin ciocnirile dintre atomi.

In faţa acestei explicări se ridică însă o mare dificultate. Se poate oare zice, că corpurile se îndreptează în mişcările lor către anumite puncte din spaţiu, independent de corpurile ce ocupă acele puncte sau chiar dacă nici un corp nu le-ar ocupà? Evident că nu. Punctele spaţiului sunt toate absolut egale şi, în lipsa ori cărei determinări calitative, nu e absolut nici un motiv, pentru care un corp ce se mişcă s'ar

îndreptà înspre unele sau altele dintr'însele. Să ne închipuim o piatră, care ar existà singură în univers, tot restul spaţiului fiind absolut gol. Logic ar fi ca acea piatră să rămână absolut nemişcată, fiindcă n'ar fi absolut nici un motiv, pentru care s'ar îndreptà înspre vre unul din punctele spaţiului înconjurător. Când dar atomiştii vechii ziceau, că atomii cad de sus în jos, afirmau că ei tind către un anumit punct al spaţiului, ceeace e absurd. Ş'apoi, ce însemnează „sus" şi „jos" în spaţiul infinit? Determinarea direcţiei mişcării corpurilor pe această cale este imposibilă.

Unde să căutăm atunci această determinare? — In acţiunea, pe care corpurile o exercită unele asupra altora. In adevăr, să reluăm comparaţia de adineauri. O piatră, care ar existà singură în spaţiul infinit, ar trebuì să rămână nemişcată, fiindcă n'ar fi nici un motiv pentru care ea s'ar îndreptà într'o direcţie sau alta. Tot aşà, ar trebuì să rămână nemişcată piatra, dacă — spaţiul fiind plin — corpurile înconjurătoare n'ar exercità nici o acţiune asupră-i sau dacă ea însăşi n'ar „simţi" nici o preferinţă pentru vreunul din ele.

De vreme ce dar corpurile se mişcă, precum ne-o arată experienţa, trebue să presupunem, că ele se atrag unele pe altele. Dacă bunăoară corpurile zise grele cad către pământ, causa nu e, că atomii ce le compun s'ar îndreptà dela sine către un anumit punct al spaţiului, ce ar coincide întâmplător cu centrul pământului; causa e, că pământul îi atrage. Probă, că o asemenea atracţiune poate determinà direcţia mişcării corpurilor, e faptul, că fierul se îndreptează către magnet, ori care ar fi punctul din spaţiu pe care l'ar ocupà. Spre a ne explicà dar căderea cor-

purilor, trebue să ne închipuim pământul ca un imens magnet, care le-ar atrage.

Acì însă ne lovim de o altă dificultate. Dacă corpurile grele cad, fiindcă pământul le atrage, atunci causa căderii lor le e exterioară. Cum se împacă însă aceasta cu părerea, pe care un formulat-o mai sus, că principiul mișcării corpurilor residă în ele înșile?

Spre a puteà răspunde la această întrebare, trebue să ne punem mai întâi o alta. Atracțiunea, pe care pământul o exercită asupra corpurilor e o acțiune la distanță. Cum e însă posibilă o asemenea acțiune? Orice punere în mișcare a unui corp presupune o impulsiune mecanică, pe care un alt corp i-o transmite, atingându-l sau lovindu-l. Cum poate dar pământul să pună în mișcare corpurile dela distanță, fără să le atinga și fără să le lovească?

La această întrebare, zice Gassendi, e foarte anevoe de răspuns. Poate, că din pământ pornesc atomi, cari înlănțuesc corpurile atrase și le împing către el. Ceeace e însă anevoe de înțeles, e cum acei atomi, cari trebue să fie foarte mici de vreme ce sunt invisibili, pot să pună în mișcare mase mari de materie, precum ar fi bunăoară o stâncă ce s'ar prăvălì din vârful unui munte. E mai probabil, că corpurile atrase participă și ele la fenomenul mecanic al căderii. E probabil, că au și ele un „sentiment“ obscur, un fel de preferință pentru pământ, iar rolul atomilor emiși de el e numai de a deșteptà această pornire adormită.

Trebue dar să presupunem, că atomii sunt înzestrați nu numai cu o activitate proprie, dar și cu un fel de sensibilitate obscură, care îi determină să se îndrepteze, în anumite condiții, către anumite corpuri. Causa mișcărilor, ce par impuse atomilor din afară, rămâne în acest cas internă: impulsul ce

vine din afară dă numai pornirilor interne ale atomilor ocasia să intre în activitate. Iar această sensibilitate trebue să ne-o închipuim ca un fel de impresionabilitate de aceeaşi natură cu cea animalică, dar de un grad inferior. Să comparăm, zice Gassendi, o bucată de fier cu un animal. In tocmai după cum animalul se îndreptează către obiectul, a cărui imagine a primit'o, tot aşà fierul se îndreptează către magnet, când i-a simţit presenţa. Ceea ce e mai ales isbitor, ca analogie, e faptul, că în ambele casuri corpul, care atrage, nu lucrează decât la o anumită distanţă. Dacă obiectul e prea departe, animalul nu-l mai vede; dacă magnetul e prea departe, fierul nu-i mai simte presenţa. Trebue dar să recunoaştem, că există în fier „dacă nu un suflet, cel puţin cevà analog cu sufletul, cevà care, deşi foarte subtil şi delicat, e totuşi capabil, asvârlindu-se cu impetuositate în spre magnet, să tragă după sine masa grea şi inertă a metalului“ [1]) Acelaş lucru l'am puteà spune despre pământ. Am puteà zice bunăoară, că pământul, întocmai ca un animal are sentimentul conservării şi rechiamă la sine toate părţile ce se desprind din masa lui; iar acestea au şi ele un sentiment obscur, dar foarte puternic, care le arată direcţia în care trebue să se mişce, ca să se întoarcă în sânul pământului.

Am insistat pe larg asupra acestor puncte, spre a puteà caracterisà atomismul lui Gassendi, în deosebire de cel antic. Pentru el, ca şi pentru Epicur, atomii sunt elementele materiale ultime ale naturii. Ca atari, atomii sunt întinşi, indivisibili, capabili de a se mişca prin ei înşişi, şi de a se mişca unii pe alţii prin contact. In afară însă de aceste calităţi Gas-

---

[1]) Opera (ed. Lyon 1658), t. II, p. 128.

sendi le mai recunoaşte puterea de a se atrage unii pe alţii şi puterea de a se „simţi“, ca să nu zicem puterea de a se „percepe“, unii pe alţii. Prin aceste calităţi nouă, pe cari le atribue atomilor, atomismul lui Gassendi se depărtează de mecanismul antic şi formează transiţia către dinamismul modern, al lui Leibniz şi al succesorilor săi.

## VI.

Această evoluţie se simte şi mai bine, dacă trecem dela studiul elementelor, ce alcătuesc universul, la studiul legilor, ce hotărăsc combinarea lor.

Să ne închipuim, că la început nu există în univers decât materia, desfăcută în elementele ei constitutive, sub forma unei pusderii imperceptibile, dar infinite, de atomi. Ca atare, materia nu alcătuia încă o „lume“. Căci o lume e un sistem de corpuri concrete, bine definite şi având între ele raporturi determinate. Pentru ca un asemenea sistem de corpuri să ia naştere, a trebit ca atomii să se combine între ei. Cum însă? Din ce causă şi după ce legi?

Atomiştii vechi susţineau, că atomii s'au împreunat din pricina ciocnirilor dintre ei. Aceste ciocniri au avut o causă mecanică, şi anume gravitatea, dar nu s'au făcut după nici o lege, fiindcă au fost absolut întâmplătoare. Democrit zicea, că atomii cad toţi deopotrivă de sus în jos, din pricina greutăţii lor, dar cu iuţeli diferite, din pricină că sunt unii mai mari, iar alţii mai mici. In această cădere atomii mai grei, având o iuţeală mai mare, lovesc pe cei mai uşori — Democrit credea că corpurile de greutăţi diferite cad în vid cu iuţeli diferite — şi ciocnirile, cari se produc în acest mod, se propagă în toate direcţiile.

In vârtejurile cari iau naştere astfel, atomii se împreunează după potrivirile formei lor exterioare. Aşà apar corpurile concrete, aşà ia naştere lumea sensibilă. Integrarea atomilor atârnă dar, în sistemul lui Democrit, de inegalitatea lor. Dacă ei ar fi toţi egali ar cădea toţi cu aceeaşi iuţeală, unii după alţii, şi nu s'ar ciocni niciodată. De unde vine însă inegalitatea atomilor? Această întrebare nu şi-o pune filosoful grec. Fiindcă totuşi, după propriile sale principii, nimic nu se poate întâmpla în univers fără o causă [1]) inegalitatea părticelelor elementare ale materiei putea fi considerată ca o predeterminare teleologică a combinărilor lor ulterioare.

Spre a evita o asemenea interpretare, spre a da adică atomismului caracterul unei explicări absolut mecaniste a universului, Epicur susţineà, că atomii sunt toţi egali şi cad toţi în vid cu aceeaşi iuţeală şi în aceeaşi direcţie. In asemenea condiţii însă integrarea lor ar fi imposibilă. Ei ar cădeà vecinic unul după altul, fără să se întâlnească niciodată. Spre a'şi explicà dar întâlnirea şi aglomerarea lor, Epicur credeà, că la un moment dat atomii deviază dela direcţia verticală a căderii lor. Iar această deviare e absolut fără causă, e un efect al Intâmplării. [1])

Ce e însă Intâmplarea? — se întreabă Gassendi. Sau acest cuvânt nu înseamnează nimic, sau desemnează o forţă oarecare. In acest din urmă cas de vreme ce prin ideea Intâmplării voim tocmai să înlăturăm din concepţia universului ideea finalităţii, trebue să admitem, că forţa pe care o numim astfel, e o forţă oarbă, neinteligentă, incapabilă de a concepe un plan şi de a urmărì un scop, e un prin-

[1]) Mullach, Fragmenta philos. graecae ante Socratem, p. 365.

[1]) Cf. Lucretiu, De rerum, II, 216, şi Diog. Laert., X, 133 (ed. Hübner).

cipiu stupid și haotic, e un element de confusie și desordine. Dar atunci, cum să ne explicăm structura universului? Căci universul ni se înfățișează când îl contemplăm, ca un tot unitar, admirabil organisat și guvernat de legi uniforme. Ce uimitoare e bunăoară structura corpurilor viețuitoare! Ce complexitate savantă, și ce minunată adaptare a tuturor organelor cu funcțiunile pe cari le îndeplinesc! Și dacă trecem dela lumea noastră pământeasca la lumea corpurilor cerești, ce regularitate desăvârșită, ce luminoasă armonie ni se revelează! Cum să credem dar, că, așà alcătuit, universul e un efect al Intâmplării?

Să zicem oare, trecând peste datele atomiștilor, că universul a existat totdeauna așà cum e astăzi și va existà totdeauna așà, că adică, neavând început nici sfârșit, universul n'are nevoe de o causă care să-l explice? Dar o asemenea părere, pe lângă că ar fi peste putință de dovedit — întru cât nimeni nu știe ce s'a petrecut la începutul timpurilor — ar fi și peste putință de înțeles, fiindcă ar fi contrară tuturor datelor rațiunii și experienței, date cari alcătuesc normele cugetării noastre. După aceste date, un stat înfloritor presupune un guvernator abil, o corabie bine condusă presupune un pilot dibaciu, un palat bine construit presupune un architect de talent. Tot așà, universul, care e mai perfect decât cele mai perfecte lucruri omenești, presupunem un principiu ordonator de o supremă inteligență.

Ce e acum acest principiu? Mai întâi, un lucru e sigur: după analogiile experienței și după normele rațiunii noastre, principiul ordonator al universului trebue să fie deosebit de el. Căci orice așezare de părți în vederea unui tot unitar, presupune un lucrător inteligent, care există în afară și independent

de părţile ce se aşează şi de totul ce resultă din împreunarea lor. Mai departe, principiul ordonator al universului trebue să fie înzestrat nu numai cu inteligenţă, ci şi cu sensibilitate şi cu voinţă. Căci, după analogiile experienţei şi normele raţiunii noastre, nu e de ajuns ca un lucrător să conceapă un plan, pentru ca o aşezare unitară de părţi să ia naştere; ci mai trebue, ca acel lucrător să dorească realizarea planului conceput de el şi să treacă dela dorinţă la acţiune, cu ajutorul voinţei. Fiind însă deosebit de univers şi înzestrat cu inteligenţă, sensibilitate şi voinţă, principiul ordonator, pe care l'am admis, e o fiinţă supranaturală, e ceeace religiunile numesc un Dumnezeu.

Care e acum raportul dintre această fiinţă supranaturală şi univers? S'a mărginit oare acţiunea ei la ordonarea elementelor materiale, a atomilor, ce umpleau spaţiile cosmice şi cari existau înainte de ea,—sau s'a întins şi mai departe? A admite o materie eternă, care ar fi existat adică totdeauna alături de principiul ei ordonator, ar fi de prisos. Ar fi o mare simplificare a concepţiei noastre despre lume, dacă am transforma principiul ordonator al universului într'un principiu creator şi i-am atribuì creaţiunea materiei, aşa precum o fac religiunile. O asemenea transformare n'ar trece nici de cum peste marginile analogiilor experienţei şi normelor raţiunii noastre. Dacă bunăoară comparăm între ele sforţările oamenilor, când voesc să producă ceva, vedem fără greutate că, cu cât e cineva mai inteligent cu atât îi trebue mai puţină muncă şi mai puţin timp, ca să ajungă la cele mai frumoase resultate. Pornind pe această cale, mintea noastră se poate ridicà foarte uşor la concepţia unui artist suprem, care, ca sa'şi producă opera, n'are nevoe nici de instru-

mente, nici de material,—ci scoate totul din sine însuși, printr'un act creator.

Putem prin urmare admite, că Dumnezeu a creat la început materia, și, când a creat'o, a și ordonat elementele ei, înzestrând fiecare atom cu calitățile și proprietățile ce-i hotărăsc mai departe mișcările și locul în toate combinările din natură.

Fără îndoială, creațiunea materiei din nimic e o hipotesă, existența unui Dumnezeu creator și ordonator e o hipotesă. Dar eternitatea materiei nu e o hipotesă? Dar Intâmplarea nu e o hipotesă? Și dacă e vorba, să alegem între aceste hipotese deopotrivă de indemonstrabile, e mai firesc să alegem pe acelea, cari răspund mai bine nevoilor minții noastre. Cum am putea, bunăoară, să credem, că atomii, combinându-se singuri, au dat naștere, din întâmplare, unui oraș sau unui palat? Și vechii atomiști ne cer să credem, că atomii au putut să formeze prin ei înșiși universul întreg, care este înfinit mai complicat decât toate orașele și decât toate palatele de pe pământ!

Cu Gassendi așà dar atomismul devine finalist, fără ca această evoluție să-i altereze cacterele, ca doctrină fisică. Căci hipotesa unui principiu creator și ordonator al universului privește numai originea atomilor. Odată creați, toate combinările atomilor se fac numai după legile fisico-mecanice; și numai prin aceste legi se explică fenomenele ce resultă din acele combinări. Din acest punct de vedere, strict științific, e indiferent dacă considerăm atomii ca eterni sau ca creați de Dumnezeu. Știința se mărginește să ia atomii ca dați, precum ia ca date spațiul, timpul... etc. In schimb, nuanța teistă—unii zic teologică [1])—pe care Gassendi a dat'o atomismului;

[1]) Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, p. 397.

a uşurat foarte mult răspândirea acestei concepţii, aşà de folositoare pentru progresul ştiinţelor fisico-chimice.

La această răspândire a contribuit mult şi şcolarul lui Gassendi, Bernier, care a publicat asupra filosofiei maestrului său un studiu amănunţit, intitulat „Abrégé de la philosophie de Gassendi", apărut în 1677. Cât de cetită erà această „prescurtare", care n'avea mai puţin de opt volume, ne-o poate arăta faptul, că s'a tipărit, după şeapte ani de-abia, în 1684, într'o a doua ediţie. Atomismul lui Gassendi ajunsese astfel, în a doua jumătate a veacului al XVII-lea, să fie discutat la Paris până şi prin saloane, şi o urmă a acestei „mode" ni s'a păstrat în comediile lui Molière, care vedeà într'însa una din laturile ridicule ale vieţii sufleteşti a timpului său [1]).

[1]) Cf. Les femmes savantes, act. III.

X.

# STOICISMUL

Am văzut într'un capitol precedent, cum una din laturile vieţii sufleteşti a renaşterii, adică pornirea lacomă către plăcerile simţurilor, a redeşteptat, ca o justificare teoretică a ei, epicureismul. Un alt caracter, mai puţin visibil dar mai adânc, al atmosferei morale a timpului, şi anume conflictul intim dintre obiceiurile vechi şi aspiraţiile nouă, împingeà în mod firesc spiritele către stoicism. Am urmărit mai sus ivirea individualismului, ca atitudine sufletească în faţa lumii şi a vieţii, la începutul timpurilor moderne. In evul mediu omul se consideră pe sine însuşi numai ca *parte:* ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei corporaţii civile sau religioase, şi nu gândeà, nici nu simţeà, decât numai ca *totul* în care erà cuprins. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase aşà de mari de oameni, gândind şi simţind, trăind şi lucrând în acelaş fel. In pragul renaşterii însă, omul începe să se considere pe sine însuşi ca *întreg*, ca individ, în înţelesul etimologic al cuvântului, să caute în sine însuşi îndreptarul faptelor şi călăuza aspiraţiilor sale. Atenţia sa începe astfel să se îndrepteze către mecanismul propriei sale vieţi sufleteşti, către jocul vecinic schimbător al ideilor, al sen-

timentelor, al actelor de voinţă, — şi această analisă subiectivă îi descopere numeroase contraziceri şi contraste, — toate nepotrivirile adânci şi dureroase, cari nu pot să nu se ivească în sufletele generaţiilor aruncate de soartă la întorsăturile drumurilor istoriei universale. Conştiinţa acestor conflicte etice însă, întru cât face pe oameni să sufere, îi sileşte de regulă să-şi caute alinarea într'o filosofie practică oarecare, în casul de faţă în cea stoică. E în adevăr caracteristic faptul, că în scrierile mai tuturor umaniştilor din veacul al XIV, XV şi XVI-lea se simte o adiere, mai mult sau mai puţin puternică, a stoicismului antic, transmis lor prin operele lui Cicero şi ale lui Seneca. Nicăeri nu se vede însă mai limpede această înclinare către doctrinele stoice a individualismului născând, ca în cele câtevà tractate filosofice ale lui Francesco Petrarca.

## I.

Marele scriitor [1]) erà o fire plină de contraziceri. Nevoia, încă arzătoare, a credinţelor religioase, şi trebuinţa, tot aşà de puternică, a libertăţii sufleteşti; respectul bisericii şi dispreţul autorităţii; nostalgia trecutului şi iubirea presentului; cultul poesiei şi pornirea către ştiinţă; dorinţa de singurătate şi pasiunea pentru lume; rafinările eterice ale unui amor ideal şi ardoarea pătimaşe a simţurilor; aspiraţia de a fi lăudat de contimporani şi convingerea că ei nu-l

[1]) Datele biografice sunt de prisos: se pot găsì în orice carte de istorie a literaturii. Lucrări mai întinse de consultat: „Petrarca's Leben und Werke" von G. Koerting, „Pétrarque, d'après des documents nouveaux" par A. Mézières, „Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums" von Voigt, vol. I, etc.

pot înțelege; — toate aceste curente protivnice de idei și sentimente se amestecau în sufletul său într'un vârtej adânc și turbure. In tinerețe, când omul se bucură de viață fără să reflecteze prea mult asupră-i, Petrarca nu suferea de aceste contraziceri decât numai întru cât îi pricinuiau uneori încurcături practice. Nevoia unității sufletești nu s'a trezit într'însul decât mai tîrziu, subt influența Confesiunilor sfântului Augustin și în împrejurări cu totul neobicinuite. Pasiunea sa pentru excursii l-a mânat odată — aveà pe atunci treizeci și doi de ani — să se sue pe muntele Ventoux, din Provence. Muntele erà sălbatec, suișul erà greu, și Petrarca se gândeà, ca cuprins de o presimțire, că tot așà de anevoe se ridică omul către culmile unei vieți ideale, către libertatea morală și liniștea împăcării sufletești. De pe vârf însă, o priveliște măreață se desfășură dinaintea ochilor săi uimiți. Deoparte, lanțul munților Cevenni, ce se pierdeau în zarea viorie, de alta golful de Lyon, ce străluceà la soare, iar dedesubt cursul maiestos al Ronului, cu văile și câmpiile înconjurătoare. După admirația nestăpânită din primele clipe de contemplare, s'au trezit însă în sufletul poetului sentimente de altă natură. Inălțimea la care se aflà, și de pe care privirile-i cuprindeau în voe întinderi nemăsurate, îl ridică par'că și moralicește deasupra vârtejului lumii, deasupra propriei sale vieți, îndemnându-l să îmbrățișeze cu gândirea întreaga ei desfășurare, cu toate luminile și umbrele ei. Și ca natura înconjurătoare, cu felurimea nesfârșită a liniilor, formelor și culorilor, așà i se arătà și viața sa, cu nenumăratele ei întorsături, cu părțile ei nobile și cu părțile ei josnice, cu împletirea încurcată a dorințelor și pornirilor de tot soiul,

a cărora nepotrivire vrăjmăşească [2]) i se desluşeà acum pe deplin. In acest haos moral ar fi voit sufletul său chinuit să găsească un îndreptar, care să-i arate drumul cel neted Dar nu vedeà, în cotro ar fi putut să-l caute. Ca mânat de o inspiraţie obscură, a deschis atunci, la întâmplare, confesiunile sfântului Augustin, pe cari le aveà cu sine, ca să găsească într'însele un punct de plecare pentru reflexiunile sale. Şi ochii i-au căzut pe rândurile, scrise par'că anume pentru el: „...oamenii aleargă să admire vârfurile înalte ale munţilor şi valurile uriaşe ale mării şi latele albii ale fluviilor şi vastele întinderi ale oceanelor; la ei înşişi nu se gândesc însă nicidecum, de ei înşişi nu se miră nicidecum“. Uimit, Petrarca a închis cartea şi a căzut pe gânduri. Simţeà adânc acum, ceeace ar fi trebuit să înveţe de mult dela filosofii antichităţii, că cel mai minunat lucru de pe lume, mai minunat decât toate aspectele naturii fisice, e sufletul omului. Şi a luat hotărîrea, să încerce a se cunoaşte, în sfârşit pe sine însuşi, spre a găsì pe această cale leacul chinurilor pe cari le îndura.

Petrarca a părăsit dar la treizeci şi trei de ani, în floarea vârstei, curtea papală şi societatea elegantă din Avignon, unde se bucurà de atâtea simpatii şi unde îşi petrecuse anii cei mai frumoşi ai tinereţii, spre a se retrage, într'o singurătate absolută, la Vaucluse. Acolo, în liniştea pătrunzătoare a pădurilor şi în tăcerea solemnă a munţilor, şi-a făcut poetul examenul de conştiinţă, pe care şi-l fă-

[2]) Cum ziceà el însuşi mai târziu: „Diferitele părţi ale sufletului meu se luptau între ele, turburându-mi viaţa şi răpindu-mi odihna prin vecinice conflicte, printr'un adevărat răsboiu civil. Devenisem pentru mine însumi o povară şi o muncă şi un chin“. Epist. rer. senil. VIII, 3.

găduise. Așà a luat naștere primul său tractat filosofic „de contemptu mundi“. Petrarca îl numeà, mai pe scurt, „secretum suum“, iar în unele manuscrise titlul sunà și mai limpede: „de secreto conflictu suarum curarum“. [1]) Și'n adevăr, acest tractat e o confesiune, în felul acelora ale sfântului Augustin. In introducere, poetul declară că numai scrie de astă dată pentru lume și pentru slavă, ca mai nainte, ci numai pentru sine însuși, ca să aibă o oglindă vie a sufletului său, în care să se privească în momentele de îndoială, spre a'și recăpătà liniștea. Iar genesa dialogului ne-o explică printr'o alegorie. Intr'o noapte, zice el, pe când mă gândeam, cum am venit pe lumea aceasta, cum am s'o părăsesc, și cum am să trăiesc până atunci, am avut o vedenie O fecioară îmbrăcată în alb mi s'a arătat și mi-a zis: „să nu te sperii : mi s'a făcut milă de tine și m'am coborît din cer, ce să te ajut să te liniștești ; eu sunt aceea pe care ai cântat'o în poema ta „Africa“ [2]) și i-ai clădit un palat pe muntele Atlas“. Cu ea se aflà un bătrân venerabil, care nu erà altul decât sfântul Augustin. Zeița adevărului l'a însărcinat să mă ia în grija sa, și a dispărut. Cu el am vorbit trei zile de-a rândul și cele ce mi-a spus le-am însemnat în

---

[1]) Acest al doilea titlul a indus în eroare pe unii istorici ai filosofiei, cari au crezut că au aface cu un dialog deosebit. Așà bunăoară, găsim această confusiune în cunoscuta operă a lui Ueberweg, care e de altfel un model de exactitate bibliografică. Vorbind de Petrarca, autorul zice: „Von seinen philosophischen Tractaten sind die bedeutendsten De contemptu mundi colloqu. III, worin er acedia, Weltschmerz, äussert, *und* Secretum suum (auch De secreto conflictu curarum suarum genannt), eine Art Confessionen, an die augustinischen erinnernd, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele zu finden“. (Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Max Heinze, 8 Aufl., III, 1, p. 9).

[2]) Zeița adevărului (Veritas).

dialogurile ce urmează, ca să-mi aduc aminte la nevoe. [1]) — Aşà ne explică Petrarca genesa şi forma tractatului său. Să-i vedem cuprinsul.

Sfântul Augustin stabileşte mai întâi principiul stoic, că virtutea singură poate să facă pe om fericit şi viţiul singur poate să-l facă nefericit. Nimeni dar nu poate să fie fericit sau nefericit fără voia şi fapta sa. Petrarca însă îi răspunde, că nu e totdeauna aşa; probă este el însuşi, care ar vrea să fie fericit, dar nu poate. Suferinţele sale nu sunt voite: dovadă sunt lacrimile ce-i inundă faţa. Sfântul Augustin îşi menţine totuşi părerea zicând, că voinţa omului, ca să ducă la fericire, pe calea virtuţii, trebue să fie călăuzită de o judecată dreaptă şi de o preţuire luminată a bunurilor vieţei, — ceea ce tocmai îi lipseşte lui Petrarca; căci altfel n'ar pune atâta preţ pe lucruri, cari îl turbură atât de adânc, şi fără nici un profit moral.

Printre aceste lucruri, sfântul Augustin pune în primul rând [2]) iubirea poetului pentru Laura de Sade, căreia îi închinase cele mai frumoase versuri ale sale. Şi'n adevăr, această iubire prinsese rădăcini adânci în inima lui Petrarca şi îl făceà să sufere mai mult decât orice. La 6 Aprilie 1327 i se arătase Laura pentru prima oară, în biserica sfintei Clara din Avignon, în toată splendoarea frumuseţei sale blonde, — şi de atunci n'o mai putuse uità. După cincisprezece ani, în momentul când îşi scrià confesiunile în singurătatea dela Vaucluse, rănile sale sufleteşti nu erau încă vindecate. Şi aceste răni fuseseră adânci. Intregul său „Canzoniere" nu cântă altcevà decât chinurile iubirei neîmpărtăşite, sbuciumul dorinţelor

[1]) De contemptu mundi, Praefatio.
[2]) Deşi discuţia acestei părţi vine, printr'o gradaţie ascendentă a argumentelor, tocmai în dialogul al treilea.

lipsite de orice nădejde, dulceaţa dureroasă a contemplării din depărtare, amărăciunea sforţărilor neisbutite de a scăpà de jugul patimei distrugătoare. Un prieten al poetului, Giacomo Colonna, episcopul din Lombez, îi imputase, pe jumătate în glumă — pe jumătate serios, că sentimentele sale nu erau sincere, că el vorbeà de Laura numai pentru ca alţii să vorbească de el însuşi, admirându-i versurile. Petrarca i-a răspuns într'una din „Epistolele" sale „familiare", că „nimeni nu se poate preface multă vreme, fără multă osteneală" şi că „a-şi da cineva atâta casnă ca să se prefacă nebun, ar fi culmea nebuniei". „De altfel, adaogă el, putem, când suntem sănătoşi, să simulăm boala în vorbă şi în gesturi; nu putem însă imità paliditatea şi slăbiciunea celor bolnavi; şi toţi prietenii cunosc paliditatea şi slăbiciunea mea" [1]).

Toate aceste suferinţe şi le reaminteşte Petrarca pe larg în tractatul „De contemptu mundi" [2]) prin glasul sfântului Augustin, pentru ca să pună şi mai bine în relief contradicţia de care erà sbuciumat sufletul său. In adevăr, pasiunea pentru Laura se ciocneà în mintea şi în inima poetului cu credinţele sale religioase. Căci el îmbrăcase, încă din tinereţe, haina bisericească, şi i se părea că e un mare păcat, să iubească o femee măritată [3]). Conştiinţa sa îi spuneà lămurit, prin glasul sfântului Augustin, că „s'a coborât de

---

[1]) Epist. rerum famil., II, 9. Cf. şi Epist. metr. I, 7.

[2]) Cogita nunc ex quo mentem tuam pestis illa corripuit, quam repente totus in gemitum versus es miseriarum, et pervenisti ut funesta cum voluptate lacrymis et suspiriis pasceris..., Palor et macies, et languescens ante tempus flos aetatis, tum gravem aeternumque madentes oculi, tum confusa mens et turbata quies in somnis, et dormientis flebiles querelae, ac vox fragilis, luctu rauca, fractusque et interruptus verborum sonus. De contemptu mundi, dial. III.

[3]) Laura, fiica lui Audibert de Noves, era soţia lui Hugues de Sade un gentilom frances din Avignon.

la iubirea creatorului la iubirea unei creaturi“ şi că mântuirea sufletului său e în primejdie. Pe de altă parte, cultura sa clasică se revoltă în contra formei eterice, mistice, pe care o luase cu vremea pasiunea sa. I se păreà, că e nevrednic de un admirator al antichităţii, cum se mândreà că este el, să hrănească în sufletul său un sentiment ce n'aveà nimic antic; căci dintr'însul lipseà tocmai elementul sensual, aşà de esenţial în vremile către cari se îndreptà, plin de nostalgie, cultul poetului. Ca atare, iubirea sa, care se încăpăţânà să dureze, cu toate că erà lipsită de ori ce satisfacţie, şi care a durat efectiv până la moartea Laurei,—ba chiar şi după aceea, precum ne-o dovedeşte partea a doua din «Canzoniere»—erà o stare sufletească cu totul modernă, erà sentimentalismul romantic şi morbid, care aveà să facă din Werther al lui Goethe eroul primei jumătăţi a veacului al XIX-lea.

O altă causă a conflictelor, de cari erà bântuit sufletul lui Petrarca, erà antagonismul dintre pornirea fundamentală a personalităţii sale literare şi concepţia sa despre viaţă în general. Această pornire fundamentală erà iubirea gloriei, dorinţa de a se face cunoscut contimporanilor şi de a-şi transmite numele posterităţii prin scrierile sale. Această vanitate literară l'a făcut să părăsească limba italiană—„il volgare“, cum i se ziceà pe atunci—în care îşi publicase primele sale încercări poetice şi să scrie latineşte, limba internaţională a timpului, cu ajutorul căreia sperà să treacă graniţele Italiei. Tot vanitateà l'a făcut să caute şi încoronarea de pe Capitoliu. In această privinţă nu mai încape astăzi nici o îndoială. Prin prietenii săi Dionigi da Borgo San Sepolcro şi Tomasso Caloria da Messinna a lucrat Petrarca pe lângă curtea regală din

Neapole, prin familia Colonna pe lângă senatul din Roma, iar prin compatriotul său Roberto de Bardi, cancelarul Sorbonei, pe lângă cercurile conducătoare din Paris. Sforțările sale, pe care unul din biografii săi nu se sfiește să le numească „intrigi“ [1]) au isbutit pe deplin, și în aceeași zi, la 1 Septemvrie 1340, a fost invitat din partea senatului roman și din partea universității din Paris, să vină să primească coroana de lauri a poesiei. Petrarca a ținut să serbeze acest triumf în cetatea eternă, pe colina sfântă de altă dată, unde încoronase Domițian, cu treisprezece veacuri în urma pe Statius, autorul Thebaidei. Incoronarea sa a avut astfel loc pe Capitoliu, în ziua Paștilor din 1341, în mijlocul unei enorme afluențe. Tot iubirea gloriei, în sfârșit l'a făcut să scrie și celebra sa „Epistola ad posteros“,—un fel de autobiografie, al cărei ton apologetic nu mai lasă nici o îndoială asupra intențiilor autorului. Printr'ânsa, Petrarca voià să fixeze definitiv conturele personalității sale, așà cum doreà el să rămână în amintirea posterității.

Această iubire a gloriei erà însă o pasiune antică și veneà ca atare în conflict cu concepția creștină a vieții, pe care poetul o aveà încă. Caci creștinismul condamnă cu severitate toate pasiunile, ce fac pe om să'și caute mulțumirea în viața pământească. Spre a-și mântuì sufletul, omul nu trebue să se gândească decât la viața viitoare și să disprețuiască toate calitățile ce tind să-l facă să se bucure prea mult de trecerea sa pe pământ. E un mare păcat să fie cinevà mândru de inteligența, de erudiția, de elocvența sa, și să dorească ca lumea să i le recunoască și să-l admire. Mântuitorul a zis:

---

[1]) Koerting, Petrarca's Leben und Werke, p. 161.

fericiţi cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împăţia cerurilor. Omul trebue dar să aibă o viaţă sufletească simplă şi să se nesocotească, să se înjosească pe sine însuşi; simplitatea şi umilinţa singure duc la mântuire. Iacă de ce scriitorii medievali puneau aşà de puţin preţ pe scrisul lor şi ţineau aşà de puţin ca lumea să le ştie numele. Poeţi şi istorici de talent nu-şi dedeau, uneori, nici măcar osteneala să'şi semneze operele. Iar alţii continuau operele predecesorilor lor—în poemele ciclice şi în cronice—fără să spună măcar de unde au început, sau le modificau, fără să încerce măcar să se justifice.

Odată însă cu desgroparea monumentelor literare ale antichităţii, scriitorii renaşterii au luat conştinţă de una din pârghiile de căpetenie ale culturii clasice. Erà iubirea gloriei, erà tendinţa individului muritor de a trăì cât mai mult—dacă se poate totdeauna—în amintirea omenirii nemuritoare. Omul antic aspirà astfel la o nemurire pământească, cu totul deosebită de aceea la care se gândeà omul medieval. Cel dintâiu umanist, care s'a molipsit de această patimă a lumei vechi şi a transmis-o lumei moderne, în care aveà să joace un aşà de mare rol, a fost însuşi întemeetorul umanismului, adică Petrarca. Dar sufletul său erà încă prins în cătuşele credinţelor medievale. Creştinismul său se revolta în contra acestei patimi, care îl împingeà pe căile ispitei. Şi astfel, dulceaţa triumfurilor sale literare erà turburată totdeauna de amărăciunea mustrărilor de cuget. Forma cea mai violentă au luat'o aceste mustrări de cuget în imputările pe cari poetul şi le făceà el însuşi, prin glasul sfântului Augustin, în tractatul „De contemptu mundi".

Pe de altă parte, Petrarca nu erà numai un poet ci şi un filosof, în înţelesul practic al cuvântului, şi

vanitatea literatului făceà să sufere unele părți mai delicate ale conștiinței cugetătorului. Gloria, pe care poetul e doreà cu atâta ardoare, filosoful o găseà zadarnică și'și întorceà capul cu desgust dela ea. Căci gloria nu e altcevà decât admirația maselor populare ignorante și inculte. De această admirație însă, omul superior nu poate să fie mândru, fiindcă are conștiința, că masele populare nu-l pot înțelege. Ce e atunci gloria? O părere, o închipuire, o zădărnicie, un svon, pe care, cum ziceà Cicero în „Visul lui Scipione" micimea pământului și scurta durată a vieții omenirii îl fac să fie absolut trecător [1]). Numai o imaginație smintită poate dar să se gândească la vecinicie și să aspire la nemurirea numelui pe lumea aceasta.

De acì, o altă serie de conflicte sufletești. In ziua chiar, în care vanitatea sa căpătase cea mai strălucită satisfacție, fiindcă i se oferise din două părți în acelaș timp, dela Roma și dela Paris, coroana de lauri, poetul scrià prietenului său Giovanni Colonna, ca să-l consulte asupra alegerii ce trebuià să facă, și adăogà, rușinat el însuși de graba sa: „Te întrebi poate, de ce atâta osteneală, atâta zel, atâta grije, și dacă coroana de lauri o să mă facă mai învățat sau mai bun. Ea nu poate să mă facă decât mai renumit și să mă expună mai mult la invidia oamenilor. Tronul științei și al virtuții este sufletul; aci locuesc ele, și nu, ca păsările, în ramurile înfrunzite. La ce dar această podoabă a laurilor? Te întrebi de sigur, ce aș puteà să răspund la aceste observări? Nimic altcevà, decât ceeace a zis înțeleptul din biblie: vanitas vanitatum, omnia vanitas!

1) De contemptu mundi, Dial. III. Cf. Eminescu:
Gloria'i închipuirea ce o mie de neghiobi
Idolului lor închină... etc.

Decât . . . aşà sunt oamenii“ [1]) Iar în ziua încoronării, când se coborà triumfător de pe Capitoliu, în mijlocul aclamaţiilor mulţimii, se întrebà melancolic, ce preţ aveau pentru el aceşti lauri, cari nu slujesc la alcevà, decât să stârnească, ca o podoabă de teatru, admiraţia gloatelor, şi, aducânduşi aminte de ceeace făcuse ca să-i capete, îşi imputà cu amărăciune, că n'a rămas la Vaucluse, în liniştea pădurilor şi în singurătatea munţilor [2]).

Iubirea gloriei mai aveà, la Petrarca, şi alte urmări. Il făceà bunăoară să'şi îndrepteze activitatea pe căi prea numeroase şi prea diferite. Şi în această vecinică schimbare a temelor cugetării şi simţirii sale nu puteà găsì mulţumirea ce trebue să fie răsplata oricărei munci ordonate; îl turburà conştiinţa, că lucrà fără nici un plan, lăsându-se în voia suggestiilor momentului. Din această pricină, nici un subiect nu-l puteà captivà pe deplin, de nimic nu se puteà apucà cu toată inima şi fără părere de rău, — şi rătăceà pe drumurile minţii ca un pribeag care nu ştie încotro să'şi îndrepteze paşii. Iar această nestatornicie teoretică pătrundeà foarte adesea şi în viaţa practică. Căci odată cu ideile se schimbau şi dorinţele poetului, şi dorinţele mai nouă veneau mai totdeauna în conflict cu hotărîrile mai vechi. Din această mobilitate isvorà incapacitatea sa de a se îndreptà, când erà

---

[1]) Epist. rer. famil. IV, 4, 5, 6.

[2]) Cf. Epist. metr. II, 11:

> Cur redit in dubium totiens laurea mea? numquid
> Non satis est meminisse semel? decuitne per urbes
> Circumferre nova viridantia tempora fronde,
> Testarique greges hominum, populique favorem
> Infami captare via? Laudarier olim
> A paucis mihi propositum. Quid inertia vulgi
> Millia contulerint, quid murmura vana theatri?

nemulțumit de sine însuși. Ar fi vrut bunăoară, atât de adesea, să uite pe Laura, și nu puteà; cele mai mici lucruri îl aruncau din nou subt stăpânirea pasiunei pe care o detesta. Sau, ar fi voit să se vindece de iubirea „rușinoasă" a gloriei, și nu erà în stare; la fiecare pas tresărea din nou de dorința de a fi lăudat. De acì veneà „acea sfâșiere lăuntrică, acea groază de sine însuși a sufletului, care e desgustat de murdăria sa, dar nu o spală, care vede calea răului, dar nu se abate dela ea, care simte primejdia ce-l amenință, dar nu se dă în lături [1])".

Un suflet frământat de asemenea conflicte nu puteà să fie vesel. Și în adevăr la Petrarca apar primele simptome ale pesimismului, ca stare de sentiment. El însuși mărturisește, de mai multe ori, în scrierile sale, că se simte atins de o boală ciudată, de o „boală filosofică", pe care o numește cu un termen împrumutat dela Aristoteles „Acedia" [2]). După propria sa descriere [3]), această boală e o tristețe apăsătoare, o durere surdă, ce isvorăște din scormonirea necontenită a tutulor rănilor inimei, din rumegarea neîntreruptă a tutulor îndoelilor minții, din contemplarea îndărătnică a mizeriilor lumii, din amintirea repetată a nenorocirilor trecute și din închipuirea vie a celor ce se vor mai ivì în viitor. Ceea ce o face mai ales neînțeleasă, această boală filosofică atât de chinuitoare, e faptul uimitor, că nu e lipsită de oarecare dulceață. Petrarca însuși îi dă uneori numele de „voluptate a suferinței" [4]), și adăogă,

---

[1]) De contemptu mundi, dial. I.

[2]) Cuvântul sună pe grecește ἀκήδεια. Cf. cartea a IV-a a Eticei aristotelice.

[3]) De contemptu mundi, dial. II.

[4]) Dolendi voluptas quaedam,... pestis eo funestior quo ignotior causa atque ita difficilior cura est. — De remedio utriusque fortunae, lib. II, dial. 93.

că apare uneori fără nici o causă visibilă, ca şi cum sufletul său s'ar fi deprins cu această melancolie primejdioasă şi i-ar simţì nevoia.

Gândindu-se la chipul cum s'ar puteà tămădui poetul de această boală filosofică, sfântul Augustin, în dialogul al doilea al tractatului. „De contemptu mundi", caută să-i descopere mai întîi precis causele. Contemplarea mizeriilor lumii are, e drept, puterea să turbure şi să întristeze pe oameni, dar nu pe toţi, ci numai pe cei ce sînt dejà turburaţi şi trişti. Cine stă liniştit şi în siguranţă pe malul mării, poate privì cu nepăsare la naufragiul altora[1]). Trebue să fie cinevà nefericit el însuşi, ca să simtă adânc nefericirea lumii. Punctul de plecare al durerilor noastre, chiar când causele lor par a fi externe, se află numai în noi înşine. Atenţia lui Petrarca se întoarce astfel din nou asupra stărilor sale sufleteşti. Viaţa îi apare acum ca o vecinică luptă. Sufletul său îi pare sfâşiat în două jumătăţi, care se răsboesc crâncen între ele. Neliniştea sa morală şi neastâmpărul său fisic nu pot să aibă altă causă. Ce 'l sileşte bunăoară să călătorească vecinic, şi chiar şi în singurătatea dela Vaucluse, să rătăcească vecinic prin munţi şi văi? Credinţa, că schimbând locul îşi va schimbà şi viaţa, îşi va schimbà cel puţin starea sufletească. Dar boala sa filosofică îl urmăreşte pretutindeni şi 'l chinueşte uneori zi şi noapte, până îl face să dorească moartea.

Ca să se liniştească, sfântul Augustin îl sfătueşte să citească Tusculanele lui Cicero, îi recomandă adică filosofia stoică, în forma cea mai accesibilă pentru el, aceea pe care o propovăduià scriitorul său favorit.

---

[1]) Lucreţiu ziceà chiar că un asemenea spectacol ar fi plăcut:
Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem.

II.

Stoicismul a fost, în istoria cugetării omenești, filosofia vremilor turburate. Pe asemenea vremi a apărut, în veacul al III a. Cr., în Grecia; pe asemenea vremi a început să se întindă, către sfârșitul erei vechi, în lumea romană.

In Grecia, numeroasele schimbări politice și sociale pe deoparte, progresele culturii pe de alta, sdruncinaseră adânc vechea organizare sufletească a poporului. Lungilor lupte dintre micile state și cetăți le urmase dominația macedoneană, care schimbase pe nesimțite punctele de vedere în judecarea lucrurilor publice. Patriotismul local, care făcuse tăria și slăbiciunea lumii grecești, formase veacuri întregi pârghia cea mai puternică a vieții politice și sociale. A lucrà și a luptà pentru mărirea «cetății» sale, fusese până atunci, pentru cetățeanul grec, datoria supremă; a se distinge pe această cale, fusese pentru el idealul cel mai înalt. Cu subordonarea vechilor cetăți libere vastului imperiu macedonean și monarchiilor ce au resultat din disolvarea lui, acest ideal a încetat de a mai călăuzì viața publică și prin urmare și pe cea privată. Cetățenilor nu le mai stà în putere să hotărască singuri, ca până atunci, soarta statelor lor, asupra cărora vînturile politice suflau din depărtări mari. Și ideea, ca unde încetează puterea, încetează și datoria, nu puteà să nu schimbe atitudinea lor în fața evenimentelor. Un egoism strâmt și meschin, un oportunism josnic, iau locul nobilei desinteresări și spiritului de sacrificiu de altă dată. Fiecare caută, să-și facă cel puțin sie însuși viața cât mai plăcută. Unii se silesc să ajungă prin lingușirea puternicilor zilei; alții își încearcă norocul în țări streine.

Prima cale a dus la culmea ruşinoasă a cultului regilor. Erà fireşte acì influenţa obiceiurilor orientale; dar caracteristic e faptul, cà aceste obiceiuri s'au putut introduce în lumea greacă fără să întâmpine aproape nici o resistenţă, chiar şi în statele cari aveau tradiţiile democratice cele mai vechi şi mai puternice. Aşà bunăoară, când Demetrios Poliorketes şi-a făcut intrarea în Atena, în toamna anului 291 a. C., a fost sărbătorit ca fiu al lui Poseidon şi al Afroditei, ca singurul zeu adevărat, — ceilalţi fiind numai de lemn şi de marmoră şi nepăsători de soarta oamenilor, — şi i s'a dat ca locuinţă Partenonul, templul cel mai sfânt al oraşului [1]).

Pe de altă parte, numărul celor ce se duceau în ţări streine, ca să facă avere sau să caute aventuri, creşteà necontenit. Mulţi din aceştia se întorceau înapoi, îmbogăţiţi, şi aduceau cu ei obiceiuri nouă. Aşà s'au schimbat în Grecia nu numai formele vieţii publice, ci şi acelea ale vieţii private. Luxul, corupţia şi trândăvia orientală au început mai ales, să se întindă şi să se înrădăcineze pretutindeni.

Alte schimbări, şi mai adânci, se produceau, în acelaş timp, în viaţa sufletească a poporului grec. Cultura intelectuală făcuse progrese mari, în cursul veacului al IV-lea, în toate clasele sociale. Două fapte ne pot arătà, în deosebi, cât de mult se întinsese interesul pentru filosofie. Şcolarii primilor filosofi greci se numărau pe degete; pe vremea lui Teofrast, către sfârşitul veacului al IV-lea şi începutul celui de al III-lea, şcoala peripatetică singură erà frecventată de peste două mii de ascul-

---

[1]) J. Beloch, Griechische Geschichte, vol. III, 1, p. 443.

tători [1]), ceeace, pentru populaţie totală a Atticei, sau chiar şi a Greciei întregi, erà enorm. Gustul de citit se întinsese de asemenea foarte mult. Pe vremea lui Socrat, filosofii nu scriau, fiindcă nu se citeà; se mărgineau să-şi propage doctrinele vorbind, mai ales subt forma directă a dialogului. Platon însă, şcolarul lui Socrat, a scris vre-o cincizeci de volume, iar Aristoteles, şcolarul lui Platon, mai multe sute [2]). O producţie literară aşà de bogată presupuneà, evident, un public cetitor. Căci, după cum nici cel mai mare orator nu poate vorbì, când nu-l ascultă nimeni, tot aşà nici un scriitor nu se poate simţì îndemnat să publice cărţi, când ştie că n'are cine să le citească.

O urmare firească a acestei întinderi generale a culturii filosofice a fost slăbirea vechilor credinţe religioase. Reflexiunea critică sdruncină totdeauna certitudinea dogmatică a credinţelor de acest fel, iar politeismul grec erà deosebit de vulnerabil, fiindcă constituià o concepţie antropomorfică a naturii de un grad prea inferior, faţă de înălţimea de cugetare la care se ridicaseră grecii din veacul al III-lea. Mai toţi filosofii îl atacaseră, ca atare, şi dacă unii dintr'înşii predicau monoteismul, în schimb alţii susţineau pe faţă ateismul. Aşà erau, bunăoară, Theodoros Cyrenaicul, supranumit ὁ ἄθεος, care a fost isgonit din Cyrene şi din Atena din această causă, şi Evemeros, autorul celebrei „cronici sfinte"

[1]) Diog. Laert., V, 37. — Beloch (in Griechische Geschichte, III, 1, 431), discutând această dată zice: «Selbst wenn diese Angabe sich auf die Dauer seines etwa 34 jährigen Scholarchats beziehen sollte, ergibt sich noch immer eine starke Frequenz, da der Kursus eine Reihe von Iahren dauerte». — Scholarhatul lui Teofrast se întinde între anii 322—287 a. Cr.

[2]) E vorba, fireşte, de volume în sensul antic; rulouri de papyrus. Cf. Beloch, op. cit., III, 1, p. 437.

(ἱερὰ ἀναγραφή), care ne poate arătà, mai bine ca orice, pînă unde mergeau atacurile împotriva zeilor tradiţionali. Această cronică erà un fel de exegeză fantastică şi batjocoritoare. Evemeros pretindeà, că într'una din călătoriile sale pe oceanul indian a debarcat pe insula Panchaea, unde a găsit în templul lui Zeus Triphylios o inscripţie, ce cuprindeà genealogia zeilor. După această inscripţie, Uranos fusese un rege astronom, care introdusese cultul cerului şi al stelelor; Zeus, nepotul său, fusese un mare cuceritor, care impusese supuşilor săi să adore pe Uranos ca pe o fiinţă divină, şi a fost el însuşi divinisat, după moarte. Alţi zei aveau o origine mai puţin nobilă. Afrodite bunăoară, fusese cea dintâiu femee publică; Kadmos, bunicul lui Dyonisos, fusese bucătar al unui rege din Sidon şi fugise dela stăpânul său cu o flautistă, Harmonia. Şi aşà mai departe, cu întreg panteonul grec. Această „cronică sfântă" a avut un succes extraordinar şi aşà de durabil, în cât, după o sută de ani dela apariţia ei, a fost tradusă în latineşte, ca o carte ce trebuià să fie cetită de orice om cult [1]).

Printr'o contradicţie frecventă însă în perioadele de transiţie, tocmai pe aceste vremuri de incredulitate au năvălit în Grecia religiunile streine, orientale, şi şi-au găsit numeroşi adepţi. Alexandru cel mare clădise dejà un templu zeiţei Isis, în capitala sa egipteană, Alexandreia. Ptolemaeos Soter a ridicat la rândul său un templu lui Osiris-Apis, sau, cum ziceau grecii, lui Sarapis, templu care erà cel mai mare şi mai frumos din Egipt. Dela periferia lumii grece, unde contactul cu orientul erà mai viu, aceste divinităţi au pătruns foarte repede în interior.

---

[1]) Beloch, op. cit., III, 1, p. 449.

La Delos, la Atena, la Orchomenos, la Syracusa, li s'au ridicat de asemenea, în scurtă vreme, sanctuare. Zeii asiatici n'au rămas nici ei mai prejos. Cultul Kybelei frigiane, al lui Attys, al lui Sabazios, al Afroditei siriane, se întâlneau mai pretutindeni. Până și budhiștii indieni începuseră să trimită misionari în țările grecești [1]). In sfârșit, alături de aceste religiuni streine și odată cu ele, au pătruns în lumea helenă și superstițiile orientale. Astrologii babilonieni, magii persani, thaumaturgii, necromanții, au început să răsară în toate părțile. Un preot chaldean, Berossos, deschisese chiar și o școală pentru aceste științe, cărora Euripide le dăduse numele de μελανίππη σοφή.

Ca culme, această invasiune a superstițiilor răsăritului a coincidat cu cea mai înaltă înflorire științifică, pe care a cunoscut-o antichitatea. Tocmai pe aceste vremuri au trăit și au lucrat cei mai mari matematici și astronomi ai lumii grecești: Eukleides, autorul celebrelor „Elemente" de geometrie, Archimedes, cunoscut și ca fisician prin descoperirea principiului de hidrostatică ce poartă numele său, Aristarchos, autorul unui sistem heliocentric foarte înaintat, Apollonios, teoreticianul secțiunilor conice, întemeetorul trigonometriei, autorul celebrului sistem al epiciclurilor, . . . și alții. Tot pe aceste vremuri s'au pus bazele geografiei și geodesiei, cu Dikaearchos, Timosthenes și Eratosthenes, s'au desvoltat botanica și zoologia cu Theophrastos, Straton și Lykon, s'au constituit anatomia și fisiologia, cu Herophylos și Erasistratos.

Nu e dar anevoe de închipuit, câte curente protivnice de idei se amestecau și se ciocneau în viața

[1]) Cf. Beloch, op. cit., III, 1, p. 458.

sufletească a Grecilor din veacul al III-lea dinainte de Cristos. Cât de adâncă erà turburarea, pe care o produceau aceste ciocniri, ne-o poate arătà mai bine decât ori ce nevoia de linişte, ce iese la iveală în mai toate sistemele filosofice ale timpului. Caracteristic e faptul, că mai toate şcoalele filosofice părăsesc teoria pură şi iau o direcţie practică: toate caută o formulă etică, care să facă viaţa suportabilă, şi mai toate ajung la idealul indiferenţei. Cynicii, Cyrenaicii cu Hegesias, Scepticii cu Pyrrhon şi cu Timon, propovăduesc renunţarea la plăceri, cari sunt înşelătoare, şi nepăsarea faţă de dureri, cari sunt fatale. Până şi Epicur, care puneà idealul vieţii în fericire, se grăbeà să adauge, că fericirea stă, mai presus de toate, în liniştea sufletească.

O imensă nevoe de linişte pluteà astfel în atmosfera morală a lumii greceşti din veacul al III-lea dinainte de Cristos. Căile însă, pe cari sistemele filosofice amintite credeau că se poatc ajunge la liniştea dorită, cuprindeau, din punct de vedere social, o mare primejdie: prin indiferenţă, împingeau pe oameni la inacţiune. Caracteristică erà bunăoară atitudinea epicureismului faţă de viaţa politică. Intemeietorul acestei doctrine sfătuià pe adepţii săi, să respecte statul şi să se supună legilor lui, fiindcă e o instituţie folositoare, întrucât îi apără de multe neplăceri; să ia parte însă la afacerile statului nu e bine, fiindcă riscă să'şi piardă liniştea sufletească... Şi încă! epicureismul nu cereà adepţilor săi atâta indiferenţă, câtă cereau cinismul sau scepticismul.

Problema pe care şi-o puneau dar unii cugetători, la începutul veacului al III-lea, erà, să găsească o formulă etică, cu ajutorul căreia oamenii să poată suportà vîrtejul neplăcerilor lumii, fără să cadă totuşi în apatia practică, ce păreà a fi, pentru doctrinile cele-

lalte, o urmare fatală a idealului indiferenţei. O asemenea formulă etică voià să fie stoicismul.

O fatalitate absolută, ziceau representanţii acestei doctrine, guvernează, ca o lege de fier, întreg universul. Tot ce se întâmplă într'însul, se întâmplă cu necesitate, şi nu s'ar puteà să nu se întâmple sau să se întâmple altfel. In faţa acestei fatalităţi, noi oamenii, întrucât facem parte din univers, suntem puşi în această alternativă: sau facem de bună voe ceeace trebue să facem, şi avem cel puţin mândria, că pricepem ordinea universală şi contribuim, ca forţe libere, la realisarea ei, sau, ceeace *trebue* să se întâmple, se întâmplă fără voie şi în contra noastră, şi rămânem cu ruşinea, că suntem mânaţi de puterile naturii ca oile din turmă de păstor sau ca frunzele căzute de vântul toamnei. Adevărata atitudine etică în faţa lumii şi a vieţii constă dar, în a înţelege cu obiectivitatea căile sorţii, a-i primì cu seninătate decretele, şi a lucrà cu mulţumire la realisarea lor, chiar când sunt îndreptate în contra noastră. Iar idealul etic este libertatea sufletească, ce isvoreşte din identificarea noastră absolută, prin cugetare, cu ordinea universală. Căci această identificare ne dă conştiinţa, că *noi* voim ca desfăşurarea fenomenelor lumii să fie ceeace este, şi nu *această* desfăşurare ne *sileşte* să trăim aşà cum trăim. Cei ce se pot ridică cu adevărat până la această înălţime de cugetare, sunt stăpânii lumii aceştia; toţi ceilalţi, fie ei chiar regi şi împăraţi, sunt sclavii împrejurărilor.

Pentru ca să ne plecăm, însă, cu mintea pe deplin împăcată, dinaintea necesităţilor ordinei universale, trebue mai întâi să putem crede, că ea este bună. De acì veneau toate încercările stoicilor de a da o temelie optimistă eticei lor. Universul, ziceau ei, nu e un vârtej orb de atomi, în care totul e întâm-

plător, în care nimic nu se poate justifică din punctul de vedere al binelui şi răului,—precum susţin doctrinele mecaniste. Universul e un mecanism însufleţit, guvernat de o raţiune supremă. In adevăr, noi oamenii, cu sufletul nostru şi cu raţiunea noastră, suntem părţi constitutive ale universului. Un tot însă nu poate fi absolut deosebit, prin natura şi legile sale, de părţile ce-l alcătuesc. Un tot deci, care cuprinde părţi însufleţite şi raţionale, trebue să fie el însuşi însufleţit şi raţional. Pe lângă aceasta, totul trebue să fie totdeauna, şi din toate punctele de vedere, superior părţilor sale. Prin urmare, sufletul şi raţiunea universului trebue să întreacă cu mult, ca întindere, putere şi perfecţiune, sufletul ş raţiunea noastră omenească.

Legea de fier, care guvernează lumea, e dar o fatalitate inteligentă, o voinţă raţională, o providenţă divină. Aceasta ne-o dovedesc îndeajuns minunata întocmire a tutulor lucrurilor, desăvârşita regularitate a cursului fenomenelor, frumuseţea uimitoare a aspectelor naturii. Nu se poate ca asemenea efecte să fi fost produse de o causă oarbă, neinteligentă, mecanică, — cum ar fi ciocnirea atomilor din filosofia lui Democrit şi a lui Epicur. Iar dacă unele lucruri ne par rele, pricina e, că nu le ştim găsì raportul cu restul universului. Când găsim însă acel raport, când le pricepem rostul în planul creaţiunii, atunci ne par bune. Până şi nenorocirile, cari ni se întâmplă nouă înşine, sunt bune, fiindcă ne silesc să ne ridicăm cu gândul deasupra micilor preocupări egoiste ale vieţii de toate zilele şi să ne apropiem sufleteşte de problemele cele mari ale destinului nostru în mijlocul universului. Iar această apropiere—e calea care duce la libertate. Din acest punct de vedere ar trebuì să zicem, că

singura nenorocire adevărată pentru oameni ar fi, să nu fie nici odată nenorociți.

Pentru ca să înțelegem însă rostul lucrurilor în lăuntrul ordinei universale, nu trebue să le privim în legăturile lor cu noi înșine, ci în legăturile lor cu restul lumii. Nu trebue să le judecăm adică din punctul nostru de vedere, ci din punctul de vedere al universului întreg. Iar pentru ca să ajungem la această atitudine filosofică, nu trebue să privim lucrurile ca obiecte posibile — sau reale — ale dorințelor noastre, ci ca obiecte *in sine*, streine de noi și cu totul indiferente. Trebue adică, să înnăbușim în noi pasiunile, cari ne leagă, cu lanțurile grele ale sensibilității, de lumea înconjurătoare și falșifică judecata noastră asupră-i. Idealul în,eleptului, condiția sine qua non a libertății lui sufletești, devine astfel indiferența.

Asupra acestei indiferențe însă, trebue să ne înțelegem. Ințeleptul trebue să fie nepăsător numai de soarta sa proprie, nu și de soarta lumii în care trăește. Voința lui trebue să fie, sa-și subordoneze existența marilor scopuri ale naturii. Intru cât se privește pe sine însuși numai ca parte integrantă a universului, el nu poate sa aibă dorințe personale, dorințe cari l-ar interesà numai /pe el, ca individ isolat. Singura lui dorință trebue să fie, să priceapă după cuviință marea operă a naturii și să contribue cu vrednicie la înfăptuirea ei, — chiar și cu sacrificiul vieții sale proprii. „Dacă înțeleptul ar puteà să prevadă viitorul și s'ar convinge, că ordinea universală reclamă, ca el să se bolnăvească sau să fie mutilat sau să moară înainte de vreme, ar trebuì să lucreze el însuși în această direcție, să ajute împrejurărilor ca să-i strice sănătatea sau întregimea corpului sau să-l ucidă. Căci interesele totului trec peste

interesele părţilor şi interesele statului peste interesele cetăţenilor [1]).

III.

Această concepţie antică nu puteà pătrunde întreagă şi nealterată în sufletul frământat de atâtea îndoeli al lui Petrarca. Cu toată dorinţa sa vie de emancipare intelectuală, cu toate aspiraţiile sale de om modern, marele poet erà încă pe jumătate medieval, prin stăpânirea puternică pe care credinţele religioase o aveau asupra-i. Fundamentul cosmologic al eticei stoice a luat dar în cugetarea sa o altă formă. Ordinei universale a stoicilor, direcţia sa de spirit i-a substituit voinţa lui Dumnezeu, aşà cum ni s'a revelat prin cărţile sfinte. De altfel, dogmatismului metafisic al stoicismului îi mai stà în cale, în mintea lui Petrarca, încă o piedică, şi anume, o foarte pronunţată înclinare către scepticism. Cu mobilitatea extremă a inteligenţei sale, poetul îşi schimbă atât de adesea ideile, în cât nu mai îndrăsneà să afirme şi să nege nimic. „Eu nu mă încred în mine însumi,ziceà el singur odată ; mă tem să nu fiu copleşit de erori şi îmbrăţişez îndoiala în locul adevărului. De aceea am devenit puţin câte puţin adept al Academiei [2]), neacordându-mi nimic, neafirmând nimic, îndoindu-mă de toate lucrurile, afară de acelea, de cari ar fi o nelegiuire să mă îndoesc“ [3]). Iar în altă parte adăogà : „Dintre părerile filosofilor, unele îmi plac, altele nu; căci eu nu iubesc sectele, ci adevărul. De aceea sunt uneori peripatetic, alteori stoic şi foarte adesea nimic“ [4]).

[1]) Epiktet, Dissert. II, 10, 4.—Pasagiul e liber tradus.
[2]) Akademia sceptică a lui Arkesilaos.
[3]) Epist. rer. senil., lib. I, ep. 5.
[4]) Epist. rer. famil., VI, 2,

Când nu erà însă „nimic", Petrarca erà creştin. De adevărul credinţelor sale religioase nu aveà puterea să se îndoească. Şi de aceea, ordinea universală, dinaintea căreia trebue să ne plecăm după preceptele stoicismului, erà pentru el voinţa lui Dumnezeu. Pe această cale se puteà, de altfel, ajunge tot aşà de bine la idealul indiferenţei. După scripturile sfinte, viaţa aceasta pământească ne-a fost dată de Dumnezeu numai pentru ca să ne pregătim pentru viaţa viitoare. Nu trebue dar să punem prea mare preţ pe întâmplările ei. Să nu ne bucurăm prea mult şi să nu ne întristăm prea mult de nimic. Căci nimic nu merită, să ne turburăm liniştea sufletească şi să ne abatem privirile dela scopul suprem al existenţei noastre, care este mântuirea sufletului.

Aceasta e ideea fundamentală a tractatului „de remediis utriusque fortunae", în care Petrarca îşi propune să treacă în revistă toate plăcerile vieţii, ca să ne arate că sunt zadarnice, şi toate durerile ei, ca să ne încredinţeze, că sunt folositoare. In loc de introducere, tractatul e precedat de o dedicaţie adresată lui Azzo di Correggio. Viaţa omenească, zice autorul, e grea şi supărătoare, fiindcă e năpădită de suferinţe şi fiindcă omul n'are norocul să fie, ca animalele, neştiutor de soarta sa. Raţiunea cu care e înzestrat îl sileşte să lupte vecinic cu un „cerber cu trei capete": cu durerile presentului, cu amintirea tristă a trecutului şi cu aşteptarea plină de teamă a viitorului. In această stare vrednică de plîns, „singura" consolare i-o poate da omului citirea cărţilor minunate ale scriitorilor vechi, în cari se cuprinde o filosofie plină de mângâere. Fiindcă însă Azzo di Correggio n'are timp să se îndeletnicească cu asemenea cărţi, îi trimite Petrarca una, care să-i slujească de manual de înţelepciune practică, de leac

împotriva tuturor vicisitudinilor vieţii, nu numai împotriva nenorocirilor, ci şi împotriva fericirii, care deşi cei mai mulţi nu vor s'o creadă, e mult mai anevoe de suportat şi mai primejdioasă decât nefericirea.

Un resumat al tractatului însuşi ar fi foarte anevoios. Nu prin argumentări abstracte, nu printr'o expunere sistematică de idei generale caută Petrarca să dovedească tesa sa, că nimic nu e bine şi nimic nu e rău, — ci printr'o sumă de mici analise de casuri concrete, cari nu se pot resumà. Toate valorile vieţii, ca sănătatea, frumuseţea, inteligenţa, averea, onoarea, libertatea, familia... etc., sunt chemate pe rând dinaintea tribunalului „raţiunii", care le cercetează cu asprime şi le condamnă ca rele. Şi de asemenea, toate părţile întunecate ale existenţei, ca boala, moartea, sărăcia, robia, nedreptatea... etc., sunt examinate cu indulgenţă şi găsite — nu bune, căci bun nu e nimic pe lumea aceasta — ci de folos, întru cât ajută pe oameni să-şi întoarcă privirile dela zădărniciile vieţii de toate zilele.

Când citim astăzi aceste analise, ni se pare că avem dinainte-ne vreuna din acele apologii ale ascetismului, ce înfloreau cu atâta exuberanţă în veacul de mijloc, mai ales după apariţia celebrului tractat al lui Inocenţiu al III-lea „de contemtu mundi sive de miseria humanae conditionis". Şi totuşi, dacă isbutim să trecem peste prima impresie, simţim imediat, că avem aface cu o carte profană, care ne propovădueşte — nu ascetismul creştin, ci un pesimism filosofic consecvent, deşi nepotrivit cu punctul de plecare al autorului. Căci dacă viaţa e fără valoare, dacă lumea e absurdă, atunci credinţa în bunătatea şi înţelepciunea divină, aşà cum o propovădueşte biserica, nu mai are nici un sens. Tot aşà, nu mai au sens virtutea şi viţiul, cari presupun, că

obiectele lor au o valoare intrinsecă. E bunăoară o probă de virtute, să păstreze cinevà cu sfințenie o avere ce i s'ar fi lăsat în păstrare; a păstrà însă în acelaș mod un lucru fără nici o valoare, poate să fie un semn de sentimentalitate subiectivă sau de desechilibru sufletesc, dar nu un merit de ordine etică. Iacă de ce, ascetismul creștin nu tăgăduià orice valoare vieții acesteia, pe care Dumnezeu, în bunătatea și înțelepciunea sa, a dat-o oamenilor ca s'o trăiască după cuviință. Cine poate însă, să renunțe la plăcerile ei și să trăiască numai pentru binele semenilor săi,—rugându-se bunăoară vecinic pentru mântuirea lor, precum fac călugării din mănăstiri,—acela e un sfânt vrednic de împărăția cerurilor. Ascetismul creștin recunoșteà adică plăcerilor vieții o valoare relativă, mai întâi fiindcă dogma înțelepciunii și bunătății divine i-o impuneà, și al doilea fiindcă altfel n'ar fi mai fost nici un merit să renunțe cinevà la ele. Și tot așà recunoșteà ascetismul o valoare intrinsecă suferințelor vieții; căci printr'însele își curăță oamenii sufletul de urmele păcatului dintru început. De aceea și căutau asceții creștini suferințele, prin post, veghere, castitate, biciuire... etc. Petrarca însă, tăgăduește și plăcerilor și durerilor vieții orice valoare intrinsecă. Plăcerile sunt aparențe înșelătoare, subt cari se ascund chinuri fără sfârșit. Cât despre dureri, nu trebue să le căutăm, ca și cum ar fi bune; când nu le putem însă ocolì, nu trebue să ne întristăm peste măsură; să fim încredințați, că nici fără ele n'ar fi mai bine, și să ne împăcăm cu gândul, că, cel puțin, durerile ne fac să medităm mai serios la înțelesul vieții noastre, ajutându-ne astfel să ne liniștim.

Ceeace vreà dar Petrarca, ceeace dorește el din toată inima, e să ajungă la nepăsarea stoică, la

idealul antic al indiferenţei, dela înălţimea căruia să poată privì cu linişte vârtejul turbure al lumii. Cu tot fondul creştin al operei sale, Petrarca nu e un ascet, stăpânit de gândul vieţii viitoare, ci un filosof însetat de linişte, şi care o caută, în viaţa aceasta, într'o degradare pesimistă a tutulor valorilor ei.

IV.

O înclinare, mai mult sau mai puţin pronunţată, către pesimism, rămâne multă vreme visibilă în operele umaniştilor italieni. Gioviano Pontana, în cartea sa „de fortuna libri tres“, susţine, că Dumnezeu, după ce a creat lumea, a lăsat-o pe seama unei puteri demonice inferioare, care s'o guverneze. Această putere demonică e Fortuna, o putere oarbă, care nu favorisează binele, care e nestatornică şi capriţioasă cât nu se poate închipuì. Poggio Bracciolini, în „de miseriis humanae conditionis“ încearcă să ne înfăţişeze lumea ca o adevărată „vale a plângerii“. Tristan Caracciolo, în „de varietate fortunae“, deplânge în deosebi miseriile vieţii publice şi nenorocirile de cari e bântuită Italia (la începutul veacului al XVI-lea). Causele subiective ale acestei dispoziţii pesimiste a umaniştilor le cercetează cu destulă îndemânare Pierio Valeriano, în opera sa vestită „de infelicitate literatorum“. El nu crede, ca unii din predecesorii săi, că învăţaţii ar fi urmăriţi de o putere ascunsă, ce i-ar persecutà cu înverşunare. Ei sunt dimpotrivă victimele propriei lor structuri sufleteşti. Căci ei ar voì, ca lumea să se potrivească cu închipuirile lor subiective, în loc să se plece ei înşişi, cu resemnare, dinaintea necesităţilor ei obiective. Că fericirea e posibilă pe calea resemnării, ne-o dovedeşte viaţa acelora care au ştiut să iea această cale. Ca pildă ne citează autorul viaţa unchiului său Fra Urbano Va-

leriano din Belluno. Acest învățat erà un călugăr cerșetor, care vizitase Grecia și Orientul, pe jos și fără nici un ban, și care cu cunoștințele adunate, devenise profesor de grecește la Veneția, fără să traiască însă mai bine. Cu acest regim, Fra Urbano a trăit împăcat și mulțumit, uimind pe toată lumea prin seninătatea sa, și a murit la 84 de ani fără să fi fost niciodată bolnav. Ceea ce-l deosebeà de umaniștii pesimiști erà, că nu dorise niciodată nimic, că se învățase de timpuriu, între zidurile mănăstirilor, să n'aibă nimic după gusturile sale, nici chiar mâncarea și somnul, că erà așà de desinteresat, în cât respinsese totdeauna toate onorurile și toate înaintările ce i se propuseseră. Ca un filosof antic, Fra Urbano își păstrase liniștea în mijlocul celor mai mari lipsuri și greutăți, fiindcă *voise* să și-o păstreze, și o voise fiindcă era convins, că nu stà în puterea sa să schimbe legile sorții. Leacul pe care Pierio Valeriano îl propunea astfel pentru vindecarea suferințelor, ce isvorau din individualismul umaniștilor, erà concepția stoică a vieții.

Insă urmașul direct al lui Petrarca, în propovăduirea stoicismului, în Italia, a fost Coluccio de' Salutati, cancelarul florentin, cunoscut și sărbătorit nu numai ca om politic, ci și ca umanist. In poema sa filosofică „de fato et fortuna“, îndreptată în contra astrologilor, se găsesc multe idei stoice, — între altele ideea fatalismului, care exclude posibilitatea, ca soarta oamenilor să se schimbe după variația posiției astrelor. In tractatul „de religione et fuga saeculi“, Salutati propovăduește ca ideal de viață contemplarea solitară, — ideal pe care în societatea timpului său îl găseà mai ușor de realisat în pacea mănăstirilor. Acesta erà și înțelesul mai adânc al tractatului lui Petrarca

„despre răgazul călugăresc“, tractat în care poetul nu slăveà propriu vorbind calugăria, ci viața contemplativă, în sensul stoic al cuvântului.

## V.

In țările germane, contactul cu civilisația antică devenise către jumătatea veacului al XV-lea, prin stăruințele umaniștilor, cari începuseră cu un veac mai înainte subt scutul lui Carol al IV-lea, destul de întins și de adânc, pentru ca să poată produce aceleași efecte—sau aproape aceleași—ca în Italia. Deșteptarea individualismului și apariția unui nou ideal de viață se pot urmărì și acì, cu destulă limpezime. Mai ales visibilă a devenit nevoia de independență a sufletului german, în marea mișcare religioasă a Reformei. Promotorii ei au fost toți individualități puternice și de sine stătătoare. Iar în vremile turburate, ce au precedat și au urmat isbucnirea acestei revoluții spirituale, a apărut, cașì în Italia, ca un sprijin pentru sufletele mai alese, filosofia stoică. La mai toate personalitățile mai însemnate din veacul al XV-lea și al XVI-lea, se poate vedeà limpede această influență. Gregor von Heimburg — „cel mai învățat și mai elocvent dintre germani“—cum îi ziceà neîmpăcatul său adversar Enea Silvio Piccolomini, Willibald Pirkheimer, istoricul și juristul de frunte, Ulrich von Hutten, înfocatul apărător al Reformei, se slujesc, mai mult sau mai puțin, când li se presintă ocasia, de ideile fundamentale ale stoicismului. Și se slujesc de ele, nu ca podoabe de stil sau ca locuri comune retorice, ci pentru împăcarea lor sufletească. Așà scrie bunăoară Willibald Pirkheimer, într'o scrisoare intimă adresată surorii sale Charitas, starița monăstirii Sf.

Clara din Nürenberg: „De aceea, cu înțelepciune și cu dreptate au zis filosofii stoici, că de trăim, trebue să mulțămim naturii, dar de trăim cu vrednicie și cuviință, trebue să mulțămim filosofiei. Și nu e de mirare, căci Dumnezeu n'a dat oamenilor nimic mai înalt decât filosofia"..... „De aceea trebue să ne înarmăm cu învățăturile ei și să ne silim, să purtăm cu mărinimie toată durerea [1])".

Până și la căpeteniile protestantismului, la Luther, Zwingli și Calvin, găsim elementele concepției stoice a vieții, deși îmbrăcate, firește, în formule teologice ce le schimbă înfățișarea. In tractatul „despre libertatea creștinului" Luther propovăduește emanciparea de tot ce e „în afară" de suflet; „omul interior" e independent de toate împrejurările externe ale vieții; averea și sărăcia, sănătatea și boala, plăcerea și durerea „nu ajung până la suflet" și nu-i hotărăsc soarta. Creștinul care ajunge la această libertate interioară e stăpân pe toate lucrurile lumii, fiindcă nimic nu se întâmplă împotriva dorințelor lui; toate lucrurile sunt pentru el bune, dar de nici unul n'are nevoe [2]).

Zwingli aveà o cultură filosofică mai întinsă decât Luther; în tinerețe studiase la Basel, cu Thomas Wyttenbach, unul din umaniștii de frunte ai Elveției, câtevà din direcțiile de căpetenie ale cugetării antice. In deosebi îl in teresase platonismul, pe care îl prețuià mai ales așà cum îl înfățișà contimporanilor săi Francesco Pico della Mirandola, și stoicismul, așà cum îl găseà în operele lui Cicero și ale lui Seneca. Determinismul, pe care îl susțineà Zwingli în tractatul său „de providentia" erà în fond fatalismul stoic, întemeiat pe

---

[1]) Wilhelm Dilthey, Analyse und Auffassung des Menschen im XV und XVI Iahrhundert, Archiv f. Gesch. der Philos., Bd. V, p. 351.

[2]). Von der Freiheit eines Christenmenschen, §§ 3–4, 15.

acelaş panteism sau panenteism. Dumnezeu, după reformatorul din Zürich, nu poate fi conceput ca finit; fiindcă însă nu poate existà decât un singur infinit, universul întreg există în Dumnezeu, a cărui voinţă determină cursul tuturor fenomenelor. Căci dacă cevà s'ar mişcà în univers prin propria sa putere, ar mărginì prin aceasta puterea lui Dumnezeu. Omul e dar predeterminat, în toate actele sale: el devine însă liber prin supunerea sa necondiţionată voinţei divine. Căci prin această supunere, omul devine un colaborator al lui Dumnezeu în planul creaţiunii, şi vreà prin urmare el însuşi, ca viaţa sa să fie aşà cum a fost hotărîtă de mai nainte. Această subordonare voluntară a omului faţă de cursul fatal al fenomenelor, ca singură formă posibilă a libertăţii, erà însă ideea fundamentală a stoicismului.

In sistemul teologic al lui Calvin, fatalismul stoic jucà de asemenea, subt forma predeterminării, un rol de căpetenie. De altfel, Calvin, care făcuse studii umaniste aprofundate, la Paris, îşi arătase limpede înclinarea către stoicism, în comentariile sale asupra tractatului lui Seneca «de clementia».

## VI.

Printre propagatorii propriu zişi ai stoicismului ca doctrină filosofică, trebue să menţionăm în primul rând pe Joest Lips, marele umanist flamand. Acest învăţat, cunoscut mai mult subt numele latinisat de Justus Lipsius, s'a născut la 18 Octomvrie 1547 la Overyssche, lângă Bruxelles. Primele studii le-a făcut în colegiul din Ath, în Hainaut, şi în colegiul iesuiţilor din Colonia Precocitatea şi silinţa sa la învăţătură erau aşà de mari, în cât profesorii însişi erau siliţi adesea să-i ia cărţile din mână,

de teamă să nu-i primejduiască sănătatea. Materiile, cari îl atrăgeau mai mult, erau literatura și filosofia. In această direcție a avut ocasie să se desvolte mai ales în Italia, unde a însoțit ca secretar pe cardinalul Granvelle. La Roma, în biblioteca vaticanului, a luat cunoștință de operele lui Tacit și ale lui Seneca, ale căror idei au avut asupră-i o influență hotărâtoare. Răsboaiele civile și religioase, cari turburau adânc Țările de jos, cari i-au compromis averea și cari l'au silit să petreacă mai mulți ani în streinătate—la Viena, la curtea lui Maximilian al II-lea, la Praga, la Colonia, la Iena, unde a ținut și cursuri la universitate, — au dat caracterului său, din fire serios și trist, un colorit stoic foarte pronunțat.

In tractatul „de constantia in malis publicis", apărut în 1584, Lips caută să pună în evidență ușurarea pe care o aduce omului, în împrejurările grele, concepția stoică a vieții. Punctul său de plecare îl formează, cași în operele lui Seneca, ideea ordinei universale, necesare și neschimbătoare. Suntem toți supuși fatalității neînduplecate a cursului naturii, din care face parte și omenirea. Dinaintea acestei fatalități trebue să ne plecăm, nu numai cu resemnare ci și cu mulțumire, nu numai cu gândul, că nu se poate altfel, ci și cu convingerea că decretele providenței sunt bune și că nu trebue să le măsurăm valoarea după suferințele, pe cari ni le pricinuesc.

Ca creștin însă, Joest Lips simte nevoia să se explice asupra acestei fatalități cosmice, și explicarea o găsește în teoria calvinistă a predestinației. Dumnezeu, fiind atotștiutor, vede mai dinainte tot ce are să se întâmple în univers. Așă fiind, cursul fenomenelor e absolut predeterminat în inteligența divină, — și prin urmare și în natură. Joest Lips se

simte în fine obligat, abătându-se de la obiectul propriu zis al cărţii sale, să se explice şi asupra raportului dintre predestinaţie şi libertatea voinţei. Spre a salvà această libertate 'şi odată cu ea responsabilitatea morală, el susţine, că Dumnezeu vede mai dinainte faptele oamenilor, dar nu le voeşte, le prezice dar nu le prescrie, — aşà încât oamenii rămân liberi să lucreze cum cred mai bine.

Odată filosofia stoică recomandată contimporanilor săi, Joest Lips s'a crezut dator să le deà şi o cunoştinţă mai amănunţită a ei. Aşà au luat naştere cele două tractate „Manuductio ad stoicam philosophiam" şi „Physiologia stoicorum", publicate amândouă în 1604, cu doi ani înaintea morţii sale. In primul din aceste tractate, Joest Lips trece mai întâi în revistă sistemele de căpetenie ale filosofiei vechi, — platonismul, peripatetismul, scepticismul şi epicureismul—şi le găseşte pe toate neîndestulătoare din punct de vedere moral. Singura filosofie potrivită din acest punct de vedere i se pare stoicismul, ale cărui principii le expune, sistematic, după Seneca. Supremul bine e virtutea; ea dă omului liniştea sufletească şi'l face în acelaş timp folositor celorlalţi. Spre a puteà însă ajunge la virtute, omul trebue să scuture jugul nevoilor nenumărate, cari îi complică viaţa şi'l leagă de toate nimicurile ei cu lanţurile perfide ale pasiunilor. Numai cine isbuteşte să scape de această tiranie, se poate ridicà în sfera senină a indiferenţei, unde singura pasiune este îndeplinirea datoriei.

In al doilea tractat „Physiologia stoicorum" Joest Lips expune partea ontologică şi cosmologică a stoicismului. Această parte era mai ales delicată, fiindcă într'însa autorul trebuià să vorbească de Dumnezeu şi de raporturile lui cu universul, de sufletul ome-

nesc și de menirea lui după moarte, de existența răului în lume... etc., depărtându-se, în multe privințe de ideile fundamentale ale creștinismului. Ca să nu se expună la censura teologilor și, poate, la intervenirea inchisiției, Joest Lips declară dela început, că scrie numai ca istoric și nu se face răspunzător de ideile pe cari le expune.

Cu câtă simpatie erau primite doctrinele stoice de lumea cultă dela sfârșitul veacului al XVI-lea, ne-o poate arăta faptul, că prima lucrare a lui Joest Lips „de constantia in malis publicis" s'a tipărit de peste optzeci de ori. La această răspândire a stoicismului, la începutul veacului al XVII-lea, au mai contribuit și Kaspar Schoppe (1576—1649) prin scrierea sa „Elementa stoicae philosophiae, Thomas Gataker (1574—1654) prin lucrarea sa „De disciplina stoica cum sectis aliis collata" și Claude de Saumaise (1588—1649) prin editarea comentariului lui Simplicius asupra manualului lui Epictet. Acest din urmă învățat, deși erà frances din naștere, și-a petrecut o parte a vieții în Țările de jos, ca profesor la universitatea din Leiden, și se numără de regulă, subt numele de Salmasius, printre umaniștii olandezi. In Franța, representantul propriu zis al stoicismului a fost Michel de Montaigne, asupra căruia trebue să ne oprim cevà mai mult.

## VI.

Montaigne e cunoscut în istoria filosofiei ca sceptic. Și în adevăr, scepticismul e produsul de căpetenie al cugetării sale filosofice. Inainte însă de a ajunge la scepticism, a trecut printr'o perioadă de stoicism, ale cărei urme adânci se văd pretutindeni în operele sale. Ca atare, Montaigne a fost un moment pur-

tătorul cugetării stoice în evoluţia intelectuală a veacului al XVI-lea şi trebue să-l menţionăm în acest capitol.

Causele cari l'au adus pe cugetătorul frances la stoicism au fost mai mult de natură practică. In antichitate, stoicismul se întemeià pe o concepţie metafisică a lumii. In timpul renaşterii, acest substrat metafisic rămâne întunecat şi în plină lumină ies numai conclusiile lui etice. Stoicismul devine astfel mai mult o atitudine sufletească, pe care o iau în faţa vieţii — a unei vieţi preà turburate — oamenii cu nevoi de sentiment cevà mai înalte.

Montaigne erà în tinereţe de un temperament viu, pornit, generos, şi —ambiţios. Legăturile sale familiare îl ajutaseră, e drept, să ajungă de timpuriu la demnitatea de membru al parlamentului din Bordeaux [1]). Dar aspiraţiile sale, ţineau mai departe. Conştiinţa valorii sale îl făceà să creadă, că i se cuveneà un rol mai înalt, în viaţa politică a Franţei. Ca mulţi oameni superiori însă, Montaigne a aşteptat ca împrejurările înşile să-l cheme la lucru, ca contimporanii săi înşişi să-i impună rolul, pe care voià să-l joace. Erà o dovadă de idealism, pe care lumea, ca mai totdeauna, a răsplătit-o foarte rău. In viaţa practică, primele roluri le joacă de regulă aceia, cari şi le iau ei singuri, lăsând la o parte modestia şi punând cu hotărîre piciorul pe căile, nu totdeauna delicate, ce duc spre culmile succesului. Dându-şi seamă de causele, cari îl făceau să rămână în penumbra provinciei, şi socotind, că erà prea târziu ca să-şi mai încerce norocul la Paris, Montaigne s'a retras, în plină maturitate, din viaţa publică, şi s'a închis în castelul său părintesc.

[1]) Asupra biografiei lui Montaigne vom reveni în capitolul asupra Scepticismului, din vol. II.

La orientarea pe care a luat-o în această retragere viaţa sa sufletească, au mai contribuit şi alte cause. Mai întâiu, influenţa deprimantă a războaelor religioase, cari erau pe atunci în toiul lor, şi a nesiguranţei generale ce resultà dintr'ânsele. «In învălmăşala în care trăim de treizeci de ani, scrià Montaigne însuşi în 1588[1]) fiecare frances se vede expus pe fiece moment la răsturnarea desăvârşită a situaţiei sale» — materiale şi sociale. La câte curse erà expus mai ales un om bogat şi cu vază ca el, ne-o poate arătà următoarea întâmplare. Un gentilom vecin soseşte odată în goana calului la poarta castelului lui Montaigne, rugându-se cu insistenţă să i se deà adăpost, fiindcă e urmărit de o bandă armată. După el sosesc pe rând, în aceeaş stare, oamenii săi. Montaigne îi primeşte pe toţi, deşi, judecând după starea armelor lor, lucrul dà de bănuit. Şi 'n adevăr, vecinul recursese la acest mijloc, ca să poată pătrunde fără luptă în locuinţa sa; el însuşi o povesteà singur mai târziu adăogând că amabilitatea şi nepăsarea lui Montaigne l'au desarmat şi l'au făcut să renunţe la planurile sale criminale.

Spre a se apărà în contra primejdiilor de acest fel, filosoful n'a voit să întreţină, ca mai toţi nobilii din timpul său, o bandă de oameni armaţi. Câtevà cuvinte ale lui Plutarch, pe care Montaigne îl citeà pe atunci, îi arătà o altă cale. «Cel ce poate să zică: te-am prevenit, o soartă, şi ţi-am închis toate căile, — acela nu'şi întemeiază liniştea pe baricade, ziduri şi porţi încuiate, ci pe sfaturile filosofiei şi pe hotărîrile raţiunii[2])».

[1]) Essais, ed. Motheau et Jouaust, t. VI, p. 161.

[2]) Asupra părerilor lui Montaigne despre Plutarch şi despre Seneca, a se vedeà, în ediţia Motheau şi Jouaust, indexul. Pe Plutarch îl citeà Montaigne în traducerea lui Jacques Amyot.

Această concepţie stoică a înfrânării sufleteşti în faţa primejdiilor vieţii, l'a făcut pe Montaigne să citească cu multă luare aminte pe Seneca. Filosoful roman trăise pe vremuri tot aşà de grele, dacă nu şi mai grele încă, — şi putuse să'şi păstreze liniştea şi să părăsească viaţa fără părere de rău. In operele lui a învăţat Montaigne deosebirea stoică dintre ceeace „atârnă" şi ceeace „nu atârnă" de noi, — şi şi-a luat ca regulă de viaţă să nu dorească decât numai ceeace stă în puterea sa, rămânând indiferent pentru tot restul. Căci mulţumirea noastră în viaţă nu se poate întemeià cu trăinicie decât numai pe lucrurile, ce ne stau pururea la îndemână, adică pe gândurile noastre. De bunurile celelalte ale vieţii, — bogăţii, onoruri, familie sănătate, — să ne bucurăm, când le avem, dar să nu punem prea mare preţ pe ele, fiindcă „nu atârnă de noi" şi le putem pierde dint'o zi într'alta. Gândurile noastre singure ne rămân totdeauna şi în toate împrejurările. Numai mulţumirea, pe care ne-o dau ele, poate durà vecinic, poate ţineà adică până la moarte şi ne poate ajutà să murim fără părere de rău. „Stilpon scăpase din flăcările ce mistuiau oraşul său şi în cari îşi pierduse averea, femeea şi copiii; Demetrius Poliorcetes, văzându-l foarte liniştit, l'a întrebat dacă nu suferise nici o pagubă; el i-a răspuns, că nu, că nu pierduse nimic din al său. Fireşte, omul de cugetare n'a pierdut nimic câtă vreme se are pe sine însuşi. Când barbarii au dărâmat Nola, Paulinus, episcopul, care pierduse tot ce aveà şi căzuse prins în mâinile lor, se rugà astfel lui Dumnezeu: Doamne, îngădue-mi să fiu liniştit, căci ştii că nu mi-au luat nimic din al meu. Bogăţiile, cari îl facea bogat, şi bunurile cari îl făceau bun, erau încă întregi în stăpânirea lui. Iacă ce va să zică, să-şi aleagă cineva comori, cari se pot ferì de

orice atingere, și să le ascunză în locuri, unde nimeni nu poate pătrunde. E bine să avem femee, copii și averi; dar nu e înțelept să ținem așà de mult la ele, în cât fericirea noastră să atârne de posesiunea lor. Trebue să ne reservăm în noi înșine un locșor (une arrière boutique) lipsit de orice podoabă prefăcută (toute franche), în care să sălășluiască adevărata noastră libertate, în care să ne putem retrage, ca să fim singuri cu noi înșine și să vorbim și să râdem, ca și cum n'am aveà nici femee, nici copii, nici casă, nici servitori, pentru că atunci când le vom pierde, lipsa lor să nu ne pară cevà nou și neobicinuit. Cel mai de preț lucru de pe această lume e, să știe omul să fie al său însuși [1])".

Pentru ca să ne putem însă ridicà până la această libertate sufletească, trebue să sfarâmăm mai întâi lanțurile dorințelor de felul, ce ne țin legați de bunurile înșelătoare ale lumii. Această emancipare nu e anevoioasă pentru înțelept, care știe să prețuiască toate după valoarea lor naturală. Nu e greu să vedem, până la ce margini se întind nevoile firești ale omului. „Privind cerșetorul dela poarta casei mele, care e adesea mai sănătos și mai vesel decât mine, mă pun în locul lui și încerc să'mi deprind mintea cu ideia lipsei. Prin asemenea pilde, deși știu, că boala, sărăcia și moartea sunt pe urmele mele, mă hotărăsc cu ușurință să nu mă sperii de lucruri, pe cari oameni mai prejos decât mine le îndură cu atâta răbdare" [2]).

Atât de adânc pătrunde stoicismul în sufletul lui Montaigne, în cât nu se sfiește să accepte și ultima lui conclusie, adică dreptul înțeleptului de a renunță la vieață, când crede de cuviință, sinucizându-se.

---

[1]) Essais, livre I-er, ch. XXXIX (ed. din 1580, reeditată de Dezeimeris și Barkhausen).

[2]) Id., ibid.

Căci înţeleptul n'ar mai aveà liniştea sufletească deplină, dacă n'ar aveà conştiinţa, că poate să învingă destinul, chiar şi atunci, când destinul e mai puternic decât el, întorcând spatele vieţii. Montaigne ne dă şi criteriuil acestei hotărâri extreme. Măsura înţelepciunii este pentru fiecare propria lui sensibilitate. Dacă, după o lungă resistenţă şi cu toate încercările de a'şi păstrà indiferenţa, omul constată, că simţirea sa e prea slabă şi nu poate birui loviturile sorţii, atunci are dreptul să-şi manifesteze independenţa, renunţând liber la viaţă. „Dacă e rău să trăiească cinevà în nevoe, nu e nici o nevoe să trăească cinevà în nevoe.“ [1])

Ca atitudine sufletească, stoicismul i-a rămas lui Montaigne toată viaţa, chiar şi în perioada sceptică. In Essais—urile sale, capitole întregi sunt curat stoice şi ar puteà fi comparate cu epistolele lui Seneca. Aşà sunt bunăoară cele intitulate: „que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons“, „qu'il ne faut juger de notre heur qu'après notre mort“, „que philosopher c'est apprendre à mourir“, “de la retraite“. . . . etc. [2])

Acest colorit stoic a contribuit într'o mare măsură la succesul operei lui Montaigne. Am puteà zice chiar, ca filosoful a impresionat pe contimporani mai mult prin stoicismul, de cât prin scepticismul său. Florimond de Roemond, succesorul lui Montaigne în parlamentul din Bordeaux, într'un portret celebru, puneà în relief tocmai trasurile stoice ale caracterului şi ale filosofiei sale şi nu aminteà

---

[1]) Essais, livre I-er, ch. XIV.

[2]) In ediţia din 1580, capitolele citate poartă numerele XIV, XIX, XX, XXXIX. In ediţiile următoare, această numerotaţie se schimbă.

de loc pe cele sceptice. „... Aveà obiceiul să privească moartea, fără să se schimbe la față, s'o îmblânzească și să se joace cu ea, filosofând între ascuțișurile durerii... Franța a pierdut de curând această vie și neasemuită lumină de știință, de elocvență. de pricepere la trebile lumii, după arătarea pe care am făcut'o de virtutea sa, de filosofia sa îndrăsneață și aproape stoică, de hotarîrea sa vrednica de admirat împotriva tuturor durerilor și furtunilor vieții acesteia, de cunoștința sa sigură și repede de oameni, în toate împrejurările... Acest om rar, prin moartea sa, pare a fi lăsat virtutea orfană“ [1]).

Scepticismul lui Montaigne pare dar a-și fi exercitat influența mai mult asupra oamenilor cu o cultură filosofica mai întinsă și mai adâncă. Asupra masei cetitorilor lucrà mai mult partea practică a filosofiei sale, adică stoicismul.




[1]) Cf. F. Strowski, Montaigne (Paris, 1906) p. 326.

*

# CUPRINSUL